LA CONFESSION AUX LAÏQUES DANS L'ÉGLISE LATINE

DEPUIS LE VIIIe JUSQU'AU XIVe SIÈCLE

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae
SERIES II. TOMUS 17.

LA CONFESSION AUX LAÏQUES
DANS L'ÉGLISE LATINE
DEPUIS LE VIIIe JUSQU'AU XIVe SIÈCLE

ÉTUDE DE THÉOLOGIE POSITIVE

PAR

P. Amédée TEETAERT, Ord. Cap.
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

ALMA COLLEGE
236.4
LIBRARY
T229
Alma, California

WETTEREN
J. DE MEESTER ET FILS
Imprimeurs-Éditeurs

BRUGES
CH. BEYAERT
Éditeur pontifical.

PARIS
J. GABALDA, ÉDITEUR
Rue Bonaparte 90

1926

5574

ADMODUM · REVERENDO · PATRI

CHRYSOSTOMO A CALMPTHOUT

SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
MINISTRO · PROVINCIALI · ORD. · MIN. · CAPUCINORUM
PROVINCIAE · BELGICAE
IN · TESTIMONIUM · FILIALIS · AMORIS
ET · OBSEQUII

ADMODUM · REVERENDO · PATRI

RAPHAËLI AB OREYE

EX-MINISTRO · PROVINCIALI
CUSTODI · ORD. · MIN. · CAPUCINORUM
PROVINCIAE · BELGICAE
IN · PERENNE · FRATERNI · AMORIS
AC · GRATI · ANIMI · TESTIMONIUM

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

PAULINO LADEUZE

PROTON. · APOST. · AD · INSTAR · PARTIC.
CANONICO · HONOR. · ECCL. · CATHEDR. · TORNAC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACR. · THEOL.
COMMENDATORI · ORDINIS · LEOPOLDINI
DECURIONI · LEG. · HON.
CLARISS. · PRAEF. · ORNAM. · IN · ORD. · COR. · ITAL.
COMMEND. · PHAL. · ORD. · ISAB. · CATH.
SODALI · ACAD. · REG. · BELG. · ET · SOD. · ADI.
ACAD. · INSCRIPT. · ET · LITT. · PARIS.
SODALI · HON. · CAUSA · ACAD. · NEAP. · LITT. · ET · SCIENT.
RECTORI · MAGNIFICO · UNIVERSITATIS · CATHOLICAE

ET

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

ARTHUR JANSSEN

ECCL. · METROP. · MECHLIN. · CANONICO · HONORARIO
SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
COLLEGII · IUSTI · LIPSII · PRAESIDI
THEOLOGIAE · MORALIS · ANTECESSORI · PERITISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI
HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO

D. D. D.

AUCTOR

INTRODUCTION

Retracer l'histoire de la doctrine de la confession aux laïques, telle qu'elle fut enseignée dans l'Église latine, durant le moyen âge, tel est le but que nous nous proposons dans cette étude.

La confession aux laïques n'a pas existé seulement dans l'Église d'Occident, elle se rencontre aussi très fréquemment dans l'Église d'Orient. Dans les deux Églises, cependant, cette pratique se présente sous un aspect tout différent et avec une signification tout autre.

Dans l'Église grecque, surtout depuis la querelle des iconoclastes au VIII^e^ siècle, le ministère pénitentiel était aux mains des moines. Ceux-ci s'étant distingués par leur opposition radicale aux hérétiques, briseurs d'images, les fidèles s'adressaient à eux, de préférence aux prêtres séculiers, pour exposer leurs doutes de conscience et confesser leurs péchés. S'élevant par la pratique des vertus et l'austérité de leur vie au dessus du clergé séculier et l'éclipsant même par le prestige de leur célibat, ils avaient gagné toute la confiance des chrétiens, si bien qu'en toutes les difficultés, tant spirituelles que matérielles, l'on s'adressait aux habitants des laures, avec la confiance que les prières de ces héros des vertus chrétiennes ne pouvaient être repoussées par Dieu. Sans faire attention au caractère sacerdotal des moines, les fidèles s'adressaient à eux pour leur direction spirituelle, l'extirpation de leurs vices et aussi pour leur révéler leurs péchés et en obtenir la « plérophorie » ou l'assurance de la rémission, pour quelques cas, la rémission elle-même. C'est vers le temps de la querelle des iconoclastes, (sous Constantin Copronyme † 775), nous dit Jean d'Antioche, écrivain du XII^e^ siècle, que le Christ conféra spécialement aux moines le droit d'entendre les confessions et le pouvoir de remettre les péchés des fidèles (1).

(1) *De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis*, MIGNE, P. G., t. 122, col. 1128.

Jean le Jeûneur, qu'on a confondu longtemps avec le patriarche de ce nom (VIe siècle),mais qui semble être plutôt un moine du XIe siècle, comme l'a démontré K. Holl (1), admet comme une chose certaine que « Notre Seigneur Jésus-Christ a envoyé les prophètes, les apôtres, les évêques et les prêtres pour enseigner la doctrine spirituelle et les moines pour recevoir les confessions des pécheurs » (2).

Les avis sont partagés sur les causes qui ont amené les fidèles orientaux à s'adresser aux moines plutôt qu'aux prêtres séculiers. D'après K. Holl et J. Hörmann, les moines se seraient imposés aux fidèles comme confesseurs, à cause du caractère de « pneumatophores » que le peuple leur attribuait, à cause donc de l'enthousiasme du peuple pour les moines, que l'Esprit-Saint remplissait de ses dons et de ses charismes extraordinaires (3).

D'après E. Vacandard (4), le clergé grec aurait commis une faute au concile de Nicée, en refusant de s'astreindre au célibat. Tout le prestige qui s'attache à la pratique de la chastete perpétuelle aurait passé de la sorte aux moines et aux cénobites qui devinrent nécessairement par là « les pères spirituels », c'est-à-dire les directeurs d'âmes et les confesseurs par excellence. A. Janssen semble se rallier à cette explication. Il préfère également voir dans la confession aux moines, telle qu'elle se pratiquait dans l'Église grecque, une manifestation de la confiance que valait aux religieux le prestige du célibat (5).

Ermoni, de son côté, considère le fait de la prérogative de la confession réservée aux moines en Orient comme le fruit non seulement de l'ambition monacale, mais aussi des louables préoccupations des membres de la hiérarchie. D'un côté, l'esprit de corps aurait joué un rôle important dans l'attribution du ministère pénitentiel aux moines, mais d'un autre côté, il ne serait nullement téméraire

(1) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Simeon dem neuen Theologen*. Leipzig, 1898, p. 289-298.

(2) MIGNE, *P.G.*, t. 88, col. 1920.

(3) K. HOLL, *op. cit.*, p. 311 et suiv. J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte.* Donauwörth, 1913, passim.

(4) *La confession du Ier au XIIIe siècle*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 3, col. 864.

(5) *Compte rendu de l'ouvrage de J. Hörmann*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 17, 1921, p. 386.

de dire que certains évêques, pleins de zèle et convaincus de la grande dignité morale nécessaire au ministère de la Pénitence, frappés d'autre part de la dissipation qui régnait dans certains milieux ecclésiastiques et des vertus qui fleurissaient dans les laures et les monastères, se seraient décidés à confier aux moines un ministère à la fois si important et si délicat ; ou bien aussi, surchargés d'occupations, ils auraient senti le besoin de se décharger sur les moines de cette fonction pastorale (1).

En pratique, les fidèles en arrivèrent aisément à se persuader que les moines, par le seul fait qu'ils pratiquaient l'ascèse, étaient des « pères spirituels » et possédaient le pouvoir de remettre les péchés. Les pécheurs ne s'inquiétaient guère de savoir si le moine auquel ils s'adressaient était prêtre ou non. Ainsi, le protospathaire Théodore, devant se justifier à un synode de 869, devant les légats du pape, d'une accusation portée contre lui, déclare qu'il ne saurait dire si le moine auquel il s'était confessé était prêtre. « Il était abbé », dit-il, « j'avais foi en cet homme et je me suis confessé à lui » (2). Pour justifier cette pratique en théorie, les théologiens soutenaient qu'elle correspondait à un droit que possédaient tous les moines. Le plus explicite à ce sujet est sans conteste Siméon, le nouveau théologien. Il prétend établir que le droit d'absoudre qui a d'abord appartenu uniquement aux évêques et aux prêtres, a été dévolu plus tard aux moines et que tous les habitants des laures, prêtres ou non, à la seule condition qu'ils fussent vraiment pieux, jouissaient de la même prérogative (3). Les moines-confesseurs, sans être prêtres, furent vraisemblablement très nombreux du X^e^ au XII^e^ siècle. On les rencontre à Alexandrie, aussi bien qu'à Constantinople et à Antioche. De ces considérations il résulte que la pratique de la confession aux moines, qui ne sont pas prêtres, telle qu'elle exista en Orient, est probablement l'effet et le résultat de la confiance que les fidèles témoignèrent aux moines, à cause du prestige de leur célibat et de la sainteté dont ils faisaient profession.

Dans l'Église latine la confession aux laïques se présente sous

(1) *La Pénitence dans l'histoire*, dans *Revue des questions historiques*, t. 23, 1900, p. 5-55.

(2) J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XVI, Venise, 1771, col. 150-151.

(3) K. Holl, *op. cit.*, p. 110-120.

un tout autre aspect. S'il est vrai que, depuis le début, l'Église a toujours admis le principe fondamental que le pécheur ne peut se réconcilier avec Dieu que par l'Église et dans l'Église, il est cependant incontestable qu'au cours des douze premiers siècles plusieurs changements se sont introduits dans la discipline pénitentielle. Ce phénomène ne renferme rien d'extraordinaire pour qui sait distinguer l'essentiel et l'accessoire. La continuité et l'immutabilité du dogme sont sauves par l'admission universelle et perpétuelle du principe que la réconciliation du pécheur avec Dieu n'est certaine que par l'Église.

Aux premiers siècles, nous voyons les évêques seuls exercer le pouvoir des clefs et diriger la discipline pénitentielle. Depuis les années 400 environ,ce ministère fut également exercé par les prêtres (1). Les témoignages des pères et des écrivains ecclésiastiques, ainsi que des théologiens postérieurs, de même que les faits historiques s'accordent à reconnaître que, durant les dix premiers siècles, la confession des péchés mortels ne se fit qu'aux évêques et aux prêtres. Ce n'est qu'au commencement du XI^e^ siècle que nous relevons dans l'Église latine les premiers témoignages d'une confession faite à des laïques ; encore les faits apparaissent-ils isolés et extraordinaires. Cette pratique, d'abord exceptionnelle, deviendra générale aux siècles suivants, alors que les théologiens se seront efforcés de justifier en théorie cette espèce de confession. Toutefois l'évêque et le prêtre resteront toujours et partout les seuls ministres officiels du sacrement de Pénitence. Comme nous le verrons au cours de cette étude, en pratique comme en théorie, les simples fidèles comme les théologiens exigeront toujours un cas de danger réel et imminent pour reconnaître le droit de se confesser à des laïques.

Des différentes considérations que nous venons de développer, il résulte que la confession aux laïques se présente dans l'Église latine sous une tout autre forme et avec une tout autre signification que dans l'Église grecque.

Après avoir ainsi délimité la position de la confession aux laïques dans l'Église Orientale et Occidentale, il nous reste à exposer

(1) E. VACANDARD, *Confession*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. 3, col. 874. P. BATIFFOL, *Les origines de la Pénitence. Etudes d'histoire et de théologie positive.* 6^e^ édit., Paris, 1920, p. 146.

sous quel aspect nous étudierons la confession aux laïques dans l'Église latine.

Dans le cours des siècles, la confession aux laïques s'est manifestée sous diverses formes.

Dans l'antiquité chrétienne nous pouvons observer le fait indéniable que les Martyrs se sont attribués un grand pouvoir dans la pratique pénitentielle. Les *libelli pacis* qu'ils distribuaient aux pécheurs avaient, d'après saint Cyprien, une valeur devant Dieu, et grâce à eux, les chrétiens tombés pouvaient obtenir plus facilement la paix ou la réconciliation (1). De plus, l'histoire de l'Église nous apprend que, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, les diacres ont été délégués par les évêques pour entendre les confessions en cas de nécessité ou de besoin pressant (2). Cet usage s'est perpétué dans l'Église latine jusqu'à la fin du XIII^e^ siècle, comme le démontrent les décrets des Conciles et des évêques, ainsi que les témoignages de différents auteurs des siècles postérieurs (3). Les graves abus qu'entraînaient ces confessions aux diacres, amenèrent peu-à-peu les évêques et les conciles à restreindre les pouvoirs de ces derniers jusqu'à ce que, en 1280, les Constitutions de Gautier, évêque de Poitiers, défendent purement et simplement aux diacres de recevoir les confessions (4).

Avec le monachisne, nous voyons, dès les premiers siècles, surgir une autre pratique, une autre forme de la confession aux laïques, à savoir l'accusation publique de toutes les imperfections commises, faite au supérieur, devant la communauté réunie (la coulpe), ou encore la communication de toute sa conduite intérieure et extérieure à un père spirituel dans le but de recevoir une direction pour son âme. Pour entendre cette confession de leurs frères, il n'était pas requis que le supérieur ou le père spirituel fussent prê-

(1) N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 3-4. A. Janssen, *La doctrine des scolastiques sur l'efficacité des Indulgences*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 49, 1922, p. 176.

(2) S. Cyprien, *Epistola XII*, Migne, *P.L.*, t. 4, col 258-259.

(3) P. Laurain, *De l'Intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, Paris, 1897, p. 75-88.

(4) P. Laurain, *op. cit.*, p. 88-91. C. Chardon, O. S. B., *Histoire du sacrement de Pénitence*, dans Migne, *Théologiae cursus completus*, t. XX, Paris, 1840, col. 415-417. E. Vacandard, *La confession dans l'Église latine depuis le V^e^ jusqu'au XII^e^ siècle*, dans *Revue du Clergé Français*, t. 44, 1905, p. 342-344.

tres. De nos jours, les auteurs sont d'accord pour denier à ces pratiques tout caractère sacramentel : ils n'y voient qu'un moyen d'ordre disciplinaire pour sauvegarder l'observance régulière dans les couvents. C'est donc à tort que les protestants voient dans ces confessions monacales un phénomène précurseur de la confession sacramentelle, telle qu'elle fut pratiquée au moyen âge (1). En effet, les fondateurs et les propagateurs principaux du monachisme ne revendiquent le caractère sacramentel ni aucune vertu rémissive du péché ni pour la coulpe ni pour les accusations en vue de la direction spirituelle (2).

Les mêmes pratiques ont eu cours dans les monastères de femmes où la direction spirituelle appartenait à l'abbesse. Celle-ci entendait les confessions des sœurs, parce que la direction ne pouvait aller sans l'aveu des imperfections. Plusieurs Pères reconnaissent et attestent que des religieuses se sont ainsi confessées à l'abbesse et certains vont même jusqu'à imposer cette sorte de confession (3). Que la direction des religieuses ait abouti parfois à des confessions abusives, c'est ce qu'atteste une lettre d'Innocent III, écrite en 1210 aux évêques de Valence et de Burgos, dans laquelle il critique et condamne « cette pratique inouie et absurde » (4).

Enfin la discipline pénitentielle de l'Église latine présente une dernière manifestation de la confession aux laïques qui se distingue complètement des pratiques précédentes. Depuis le commencement du XI^e^ siècle s'introduisit la coutume de se confesser à des laïques en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre. Les premiers scolastiques, comme ceux de la grande époque, non

(1) A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, Fribourg-en-Br., 1890, p. 290, et suiv. G. STEITZ, *Das römische Busssakrament*, Francfort, 1854, p. 112. E. LÖNING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. II, Strasbourg, 1878, p. 472. K. HOLL, *op. cit.*, p. 267.

(2) S. BASILE, *Regulae brevius tractatae*, Interrogatio 227, MIGNE, *P. G*, t. 31, col. 1233. IDEM, *Sermo asceticus*, cap. 5, MIGNE, *P. G.*, t. 31, col. 881. IDEM, *Regulae fusius tractatae*, Interrogatio 45, MIGNE, *P.G.*, t. 31, col. 1032-1033.

(3) JONAS D'ORLEANS, *Vita S. Burgundofarae*, cap. 9, MIGNE, *P. L.*, t. 87, col. 1078. SAINT DONAT, évêque de Besançon, *Regulae ad Virgines*, cap. 25, MIGNE, *P. L.*, t. 87, col. 282.

(4) *Regesta sive epistolae*, lib. XIII, epist. 187, MIGNE, *P. L.*, t. 216, col. 356.

seulement justifient cette pratique en théorie, mais plusieurs d'entre eux, comme nous le verrons, la considèrent comme obligatoire. Comme cette institution n'a rien de commun avec les pratiques précédentes et qu'elle seule mérite en fait et en droit le nom de « confession aux laïques » nous avons limité nos recherches à cette dernière manifestation de la confession aux laïques, celle donc qui se rencontre dans l'Église latine depuis le début du XI^e^ siècle, tout en attribuant une attention spéciale à la confession des péches véniels aux laïques, pratiquée auparavant.

***

La confession aux laïques, telle que nous l'étudierons, a eté plus d'une fois l'objet de recherches et d'études de la part des théologiens. Mais c'est surtout en ces dernières années, depuis que la théologie positive a fait des progrès considérables, que cet aspect particulier de la discipline pénitentielle a été l'objet d'une attention plus spéciale. Il est à remarquer cependant que jusqu'ici la question n'a été généralement traitée qu'au seul point de vue dogmatique, sans aucune préoccupation historique ; toute l'attention des auteurs portait à faire accorder cette pratique avec le dogme de la Pénitence, tel qu'il fut défini au concile de Trente. Bien plus, les auteurs traitaient cette question en elle-même, d'une façon abstraite, sans la replacer dans son milieu historique et sans la rapporter aux théories courantes du moyen âge touchant la notion du sacrement en général et l'essence du sacrement de Pénitence en particulier. Cependant, pour qui veut résoudre cette question au point de vue dogmatique, il est essentiel de tenir compte de l'influence exercée sur cette institution par les idées théologiques de l'époque.

Parmi les auteurs anciens qui ont traité cette matière, il faut citer J. Morin (1), Dom E. Martène (2) et Dom C. Chardon (3).

(1) *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia Occidentali et hucusque in Orientali observata*, lib. VIII, c. 23 et 24, Bruxelles, 1685, p. 588-594.

(2) *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, lib. I, cap. VI, art. 6, n° 8, Rouen, 1700, p. 38-39.

(3) *Histoire des sacrements. Histoire du sacrement de Pénitence.* Section II, chap. VII, dans Migne, *Theologiae cursus completus*, t. 20, Paris, 1840, col. 415-418.

Morin et Dom Martène ont rassemblé et groupé un grand nombre de documents rapportant des faits et des théories qui ont rapport à la confession aux laïques. Les conclusions qu'ils en déduisent ne sont pas toujours également claires, plus d'une fois ils rapportent des faits, les soumettent à une critique plus ou moins judicieuse, mais laissent au lecteur le soin de résoudre les difficultés qu'ils soulèvent. En cela ils n'ont pas rempli leur tâche de théologiens. En effet, pour être complet dans une étude de ce genre, il faut d'abord grouper tous les faits rapportés et les doctrines enseignées par les différents auteurs et ensuite en donner l'interprétation théologique et historique. Ces deux explications sont aussi nécessaires l'une que l'autre : aucune des deux ne satisfait complètement l'esprit, si on les présente séparément.

Quant au travail de Dom Chardon, ce n'est qu'une abbréviation des œuvres de J. Morin et de Dom Martène, qui ne présente rien de spécial ni d'intéressant pour notre étude.

Parmi les écrivains récents, celui qui, du côté protestant, a repris cette étude avec le plus d'ampleur et le plus d'informations solides, est certainement H. Lea (1). Sous le nom de « confession auriculaire » il désigne l'ensemble des institutions et des pratiques en usage dans l'administration de la Pénitence ; il en étudie l'histoire depuis les origines jusqu'à nos jours. Il n'a voulu utiliser pour son travail que des ouvrages catholiques : c'est là, dans sa pensée, une garantie d'impartialité. Malgré cela, l'esprit protestant se manifeste plus d'une fois par des exagérations, des appréciations injustifiées, des suppositions qui dénaturent le rôle du confesseur et l'influence de la confession sur les catholiques. L'œuvre atteste chez son auteur d'immenses lectures et une connaissance très étendue de la littérature théologique. Il a soigneusement dépouillé les Sommes et les Commentaires des scolastiques, il a consulté les grands théologiens des XVI^e^ et XVII^e^ siècle et, pour les périodes plus anciennes, il a une connaissance à peu près complète de tous les écrivains ecclésiastiques et des Pères de l'Église latine. H. Lea trouve une solution à tous les problèmes, mais son interprétation ne donne pas toujours l'explication exacte

(1) *A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church*, t. I, *Confession and Absolution*, Londres et Philadelphie, 1896, p. 217-226.

des faits et des doctrines, et plus d'une fois elle reste incomplète au point de vue historique et théologique. D'après H. Lea, et c'est du reste l'enseignement commun des protestants, le sacrement de Pénitence, tel qu'il est pratiqué de nos jours, n'aurait pas existé au commencement de l'Église. Avant le XI^e siècle, celle-ci n'avait aucune prétention d'intervenir entre l'âme et Dieu pour réconcilier le pécheur avec son Créateur. Elle jugeait seulement au for extérieur, comme tous les tribunaux humains : le reste était affaire purement personnelle entre l'homme et Dieu. Cependant, pour s'exciter plus aisément au repentir, les fidèles, « suivant le précepte de saint Jacques », s'avouaient mutuellement leurs péchés dans la mesure où cela leur convenait et sans qu'il y eut rien de strictement obligatoire, ni surtout rien qui eut une efficacité absolue pour la rentrée en grâce avec Dieu. La confession obligatoire, décrétée par le IV^e Concile de Latran, a été l'effet des efforts persévérants de la « classe sacerdotale » qui parvint à faire reconnaître sa suprématie exclusive dans le domaine de la conscience et, en même temps, à faire accepter l'idée de l'« absolution » des péchés, obtenue par son entremise. Dès lors, tous les traits qui, dans les documents cités, ont rapport aux confessions faites à des laïques durant le moyen âge, reproduisent d'après lui un reste de la coutume ancienne, une protestation en acte contre le « privilège sacerdotal exclusif », un heurt des « vieilles coutumes » contre les « nouveaux dogmes » (1). Dans l'ensemble, les conclusions de Lea sont donc nettement défavorables à la confession. De plus, il résultera de notre exposé qu'elles sont radicalement opposées aux pratiques et aux théories que nous fait connaître l'histoire au sujet de l'origine et de l'évolution de la confession aux laïques

Du côté catholique, presque tous les auteurs qui ont traité du sacrement de Pénitence, ont examiné le caractère sacramentel de la confession aux laïques. Quant à leurs conclusions, on peut les répartir en deux grandes catégories. Les uns nient que jamais un auteur, un théologien ait regardé la confession aux laïques comme

(1) H. Lea, *op. cit.*, p. 217-218. Plus loin il écrit : « Though the theologians thus endeavored to restrict the old customs in accordance with the new dogmas, the belief continued that the virtue of confession lay in the act itself, irrespective of the person to whom it was made ». *Op. cit.*, p. 226.

un sacrement proprement dit. Cet avis est défendu entre autres par N. Gihr (1) qui écrit : « (La confession aux laïques) n'était point une confession sacramentelle mais seulement une pratique pieuse par laquelle on voulait exprimer énergiquement les sentiments de pénitence et le désir de recevoir l'absolution du prêtre ». Le manuel bien connu de M.J.Scheeben-L.Atzberger (2) enseigne la même doctrine et Fr. Wernz, S. J., partage aussi cette manière de voir (3). La même opinion est encore admise par A. Koeniger(4) ; l'auteur qui dénie le plus formellement et le plus explicitement toute valeur sacramentelle à la confession faite aux laïques, est sans conteste M. Leitner (5).

D'autres théologiens catholiques soutiennent qu'au moins quelques glossateurs et quelques scolastiques ont défendu que les laïques, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, pouvaient absoudre validement. A cette catégorie appartiennent J.Freisen(6) et Schnitzer (7). H. Hurter, S.J., affirme que,d'après Albert le Grand, le laïque peut donner une absolution valide et sacramentelle (8). Fr. Gillmann reconnaît que plusieurs auteurs du moyen

(1) *Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche*, t. II, Fribourg-en-Br., 1921, p. 50-51.

(2) *Handbuch der katholische Dogmatik*, t. IV, Fribourg-en-Br., 1903, p. 726.

(3) *Jus Decretalium*, t. IV, *Jus Matrimoniale Ecclesiae catholicae*, Rome, 1904, p. 739, note 29,où il dit : « Asseri non potest antiquo tempore saepe receptam fuisse illam opinionem quod in extrema necessitate etiam laicus possit valide absolvere ».

(4) *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, Munich, 1906, p. 82.

(5) *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderborn, 1921, p. 249. note 5. Il y dit : « Dass ein Laie die sakramentale Absolution spenden könne, wird nirgends behauptet ». *Ibid.*, note 5, il écrit : « Dass jedoch den Laien die Erteilung einer Absolutio sacramentalis im Sinne der heutigen Theologie (seit dem Tridentinum) zukomme, hat keiner der mittelalterlichen Lehrer behauptet, ebenso keine der bei Freisen zitierten Glossen ».

(6) *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Tubingue, 1888, p. 537. Il y déclare : « Wir haben oben (p. 42) mehrere Stellen angeführt, welche die Möglichkeit zugestehen,dass « in ultima necessitate » auch der Laie giltig absolviren könne ».

(7) *Eherecht*, Fribourg-en-Br., 1898, p. 423, note 1.

(8) *Compte rendu de l'ouvrage de P. Laurain*, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence, Paris, 1897, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 23, 1899, p. 721.

âge attribuent à la confession aux laïques une valeur sacramentelle (1). L'affirmation la plus catégorique à ce sujet se rencontre chez J. Pohle (2).

Les témoignages des différents auteurs cités prouvent abondamment que les avis sont partagés, quand il s'agit d'affirmer ou de nier le caractère sacramentel attribué par les auteurs scolastiques à la confession aux laïques.

Il nous faut encore rappeler deux travaux qui peuvent prétendre à quelque originalité et qui ont eux-mêmes servi de sources à quelques articles, de valeur inégale, parus au sujet de la confession aux laïques.

Le mérite d'avoir attiré l'attention des milieux théologiques sur cet aspect du sacrement de Pénitence revient à l'abbé Paul Laurain, dans son ouvrage *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, paru à Paris en 1897. Cette étude comprend deux chapitres. Au premier chapitre, dans lequel il traite de la confession aux abbesses et aux laïques, l'auteur commence par donner un aperçu historique des faits qui se rapportent à la controverse débattue entre le XI^e^ et le XVI^e^ siècle, pour discuter ensuite le fait de la confession aux laïques, tel qu'il se dégage de son travail et chercher les causes qui ont présidé aux diverses phases de son étonnante fortune.

(1) *Zur Frage der Laienbeicht*, dans *Der Katholik*, t. 89, 1909, p. 435-451. Idem, *Die Laienbeicht nach Präpositinus*, dans *Der Katholik*, t. 90, 1910, p. 318. A ce dernier endroit il écrit : « In dem Artikel « Zur Frage der Laienbeicht », (der Katholik, 1909, p. 435-451) wurde von mir gezeigt dass verschiedene mittelalterliche Auctoren der Laienbeicht sogar sacramentale Bedeutung zuerkannten ».

(2) *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, édit. 6^e^, Paderborn, 1916, p. 490. Il y écrit : «Indem alle Theologen der Vorzeit nicht einmal den äussersten Notfall als Entschuldigungsgrund für die Erteilung der sakramentalen Lossprechung durch Laien gelten liess, zerstörten sie zugleich den Schein, als ob man beim Busssakrament zwischen einen ordentlichen und ausserordentlichen Ausspender (minister ordinarius... extraordinarius) unterscheiden dürfe, wie bei der Taufe und Firmung. Eine Ausnahme bildet neben Sikard v. Cremona, Huguccio und anderen Glossatoren des Gratianischen Rechtsbuches Albert d. Grosse, welcher der im Notfalle erteilten Lossprechung des Laien irrtümlich eine gewisse sakramentale Wirksamkeit, wenn auch nicht die Völle des Priesters zutraute ». Idem, *Laienbeicht*, dans *Kirchliches Handlexikon*, t. II, Fribourg-en-Br., 1912, col. 538.

La partie historique de ce travail est non seulement très incomplète, mais aussi, en plusieurs endroits, inexacte. Le second chapitre traite de la confession aux diacres.

Dans l'expose historique des faits et des doctrines qui ont rapport à la confession aux laïques aussi bien qu'à la confession aux diacres, P. Laurain embrouille les diverses phases de l'évolution historique de cette question théologique, bien qu'il intitule lui-même son ouvrage *Etude historique et théologique.* Au lieu de décrire l'évolution progressive et naturelle de la confession aux laïques de phase en phase, en ayant soin de faire ressortir les relations existant entre elles et d'expliquer les sources sur lesquelles il s'appuie, il emprunte tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces diverses catégories de sources des documents qui, d'après leur teneur extérieure, paraissent se convenir et il les interprète d'après une idée préconçue, vraie sans doute en elle-même, mais que l'on ne peut cependant pas retrouver dans tous les documents. Bien plus, P. Laurain ne fait aucun cas de plusieurs textes qu'on trouve dans des documents du IX^e^ au XI^e^ siècle, soit parce qu'ils ne peuvent s'interpréter selon ses idées, soit qu'ils ont échappé à ses recherches.

Dans tout l'ouvrage, nous pouvons constater l'absence de méthode critique et historique. Dans une étude de ce genre, le travail capital ne peut consister dans une simple énumération d'une série de textes qui se rapportent au point à examiner ; il faut indiquer et étudier les origines de la pratique et en poursuivre l'évolution dans l'histoire, recherchant en même temps les causes qui ont exercé une influence sur l'institution dont on s'occupe. Parce que P. Laurain limite ses recherhes à des points de vue dogmatiques et qu'il juxtapose simplement les textes, sans appuyer sur leur connexion historique, il se fait que l'explication historique des faits énumérés est presentée seulement comme vraisemblable (1), alors qu'elle aurait pu atteindre au degré de certitude historique, s'il avait procédé méthodiquement. P. Laurain n'a donc pas réussi à donner au problème de la confession aux laïques une solution satisfaisante.

En 1905-1906, la Faculté de Théologie de Munich ouvrit un concours et proposa de couronner l'ouvrage qui donnerait la

(1) *Op. cit.*, p. 65.

meilleure solution au problème de la confession aux laïques G. Gromer remporta le prix avec son étude : *Die Laienbeicht in Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte*, éditée à Munich en 1909. Le but de l'auteur n'est pas d'écrire une histoire complète de la confession aux laïques ni d'épuiser la matière à ce sujet. Il a fait un choix parmi les documents, au moyen desquels il a réussi, en quatre chapitres successifs, à jeter un peu de lumière sur les questions de l'origine et de l'évolution de la confession aux laïques. Au point de vue de la méthode, le travail de G. Gromer marque un progrès notable sur l'étude de P. Laurain. Toutefois, il reste encore incomplet et défectueux en ce qui regarde l'examen des origines et du premier développement de la pratique de la confession aux laïques. De plus, à en juger par les nombreuses références inexactes qui s'y rencontrent, on soupçonne avec raison que M. Gromer, plus d'une fois, n'a pas travaillé directement sur les sources, mais s'est contenté de transcrire ce qu'il avait lu dans d'autres travaux ou de consulter des sources secondaires. C'est pourquoi nous faisons nôtres les réserves formulées sur ce travail par Fr. Gillmann (1).

Le sujet que nous abordons dans cette étude (il est inutile d'insister sur ce point) n'a donc pas encore été étudié d'une manière complète. Nous avons l'espoir que nos recherches touchant la confession aux laïques, telle qu'elle se pratiquait au moyen âge dans l'Église latine, n'auront été ni vaines, ni infructueuses. Joignant la méthode historique à la méthode scolastique, nous espérons parvenir à jeter une nouvelle lumière sur les questions des origines et de l'évolution de la confession aux laïques et à résoudre le problème dogmatique qu'entraîne cette pratique.

Rechercher les causes qui ont donné naissance à la pratique de la confession aux laïques, déterminer les tendances et les courants qui ont facilité son éclosion, exposer les premières manifestations de cette pratique, surtout les justifications théoriques proposées par les auteurs du haut moyen âge, suivre l'évolution de cette institution à travers les périodes préscolastique et

(1) *Compte rendu de l'ouvrage de G. Gromer*, dans *Theologische Revue*, t. 9, 1910, col. 83-86. Il y écrit : « Dass ich die Arbeit nichts besonders empfehlen kann, versteht sich von selbst. Es ist zu erwarten dass Verfasser ein anderes Mal bei grösserer Sorgfalt etwas Gediegenes leisten wird ».

scolastique, indiquer les causes de la décadence et de la disparition de cette pratique, donner une solution au problème dogmatique suscité par la confession aux laïques, voilà, en peu de mots, ce que nous nous proposons de faire dans cette étude.

Les divisions générales de notre dissertation sont dictées par l'évolution qu'a subie cette institution. Une première partie étudiera la confession aux laïques des seuls péchés véniels, telle qu'elle fut pratiquée durant la période carolingienne (VIII^e^ au X^e^ siècle). Une deuxième partie sera consacrée à l'apparition et au premier développement de la confession des péchés mortels au prochain durant le XI^e^ siècle : les théologiens expliquent la licéité et la nécessité de cette pratique surtout par le caractère satisfactoire, inhérent à la confession, c'est-à-dire par la confusion qu'elle suscite chez le pénitent. Une troisième partie traitera la question chez les premiers scolastiques et chez les canonistes du XII^e^ siècle. Ils justifient la confession aux laïques par le fait qu'elle constitue le signe extérieur de la contrition qui, durant toute cette époque, est considérée comme l'élément rémissif des péchés. Une quatrième partie examinera le même problème chez les grands scolastiques de la première moitié du XIII^e^ siècle jusqu'à saint Thomas, qui agitent la question de l'obligation et du caractère sacramentel de la confession aux laïques. Enfin une cinquième partie étudiera la doctrine des théologiens suivants jusqu'au Bienheureux Jean Duns Scot : les auteurs fondent la légitimité de cette pratique sur l'activité du sacrement appliqué *in voto* en vertu du désir du prêtre manifesté par la confession aux laïques. L'école franciscaine qui, par la distinction de la Pénitence-vertu et la Pénitence-sacrement, avait déjà rejeté l'obligation de cette pratique, en arrivera bientôt, en vertu de sa théorie mettant toute l'essence du sacrement de Pénitence dans l'absolution, à condamner complètement, avec le bienheureux Jean Duns Scot, la confession aux laïques.

La question de l'évolution de la confession aux laïques, telle qu'elle se pratiquait au moyen âge dans l'Église latine, est intimement et étroitement liée à la question de l'évolution du sacrement de Pénitence. En effet, bien qu'en pratique ce dernier n'ait jamais substantiellement varié, en théorie, l'explication théologique de l'importance des diverses parties de ce sacrement a subi de multiples changements et de nombreuses

transformations au cours des âges ; la doctrine définitive n'en a d'ailleurs été fixée que par les grands scolastiques du XIIIe siècle.Pour nous former une idée exacte de l'origine et de l'évolution de la confession aux laïques au moyen âge, il faut nécessairement mettre cette pratique en relation avec l'évolution générale de la discipline pénitentielle. Nous exposerons donc dans un chapitre préliminaire les lignes fondamentales de l'histoire générale du sacrement de Pénitence depuis le début du Christianisme jusqu'à l'origine de la confession des péchés véniels aux laïques, et nous commencerons chaque partie de ce travail par un aperçu général sur la doctrine concernant le sacrement de Pénitence à l'époque correspondante.

Pour reconstituer la véritable physionomie de la confession aux laïques, nous nous baserons exclusivement sur les sources ; pour les questions secondaires, telles les questions d'authenticité, la date de composition des ouvrages, nous utiliserons aussi les travaux critiques des meilleurs auteurs.

Dans l'étude des questions qui concernent l'histoire du dogme, il n'est pas rare que l'historien, sous l'influence d'idées préconçues, se laisse aller à des jugements partiaux. Nous nous efforcerons toujours d'apporter dans notre étude l'impartialité et la sérénité qui conviennent à l'historien. Nous avons pris chez les différents théologiens et canonistes les textes qui ont rapport à notre sujet : pour les analyser, les interpréter,les comprendre, pour leur donner leur vraie signification, nous les avons replacés non seulement dans leur contexte,mais nous leur avons assigné la place qui leur revient dans la théorie sacramentelle de l'auteur, chez lequel nous les trouvons, sans chercher à en forcer le sens là où ils paraîtraient ne pas s'accorder avec le dogme catholique.

***

Avant de livrer cette étude au public, il nous reste a acquitter une dette de gratitude. Que tous ceux qui ont coopéré à la rédaction de ce travail en nous prodiguant leurs encouragements et leurs conseils, veuillent agréer l'expression de notre profonde reconnaissance. Nous sommes particulièrement heureux de pouvoir l'offrir aux très révérends Supérieurs qui ont permis de nous consacrer aux études théologiques. Parmi eux notre reconnais-

sance va spécialement au Très Réverend Père Raphaël, ex-provincial et custode de l'ordre des Frères-Mineurs Capucins, qui nous a donné l'occasion de faire des recherches fructueuses dans les principales bibliothèques d'Italie.

En terminant ce travail, nous devons avant tout rendre un hommage sincère à Monsieur le chanoine A. Janssen, professeur de théologie morale à l'Université de Louvain, le maître vénéré et dévoué sous l'inspiration et la direction duquel nous avons entrepris et mené à fin ce travail. Il en a surveillé l'élaboration avec une vigilance toute paternelle et il nous a guidé d'une main de maître à travers les difficultés qui effrayaient si souvent notre inexpérience de débutant. C'est pourquoi nous lui présentons ici le tribut de notre reconnaissance la plus affectueuse.

Nous saisissons aussi avec joie l'occasion qui nous est offerte d'exprimer tous nos remercîments aux vénérés Maîtres de la Faculté de Théologie auxquels nous sommes redevables de notre éducation et de notre formation théologiques, ainsi qu'à Monsieur le Professeur A. De Meyer, le directeur dévoué du Séminaire historique. Il faut encore témoigner une gratitude particulière à Monsieur l'Abbé L. Crooij qui a bien voulu revoir le texte de notre étude, ainsi qu'au révérend Père Patrice, capucin, qui en a patiemment relu les épreuves.

Enfin nos remerciements les plus sincères aux éminents Bibliothécaires de Louvain, Bruxelles, Bruges et Gand, de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, des Bibliothèques Laurentienne et Nationale de Florence, des Bibliothèques de Strasbourg, Bâle, Bologne, Turin et Assise, mais spécialement à Mgr. A. Pelzer, le scrittore tout dévoué de la Bibliothèque Vaticane et au T. R. P. J. de Ghellinck, directeur de la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus à Louvain.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction. VII
Table des Matières. XXIII

Chapitre Préliminaire. — LA PÉNITENCE DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE.
La confession est publique pour les péchés capitaux publics et secrète dans les autres cas ; la satisfaction est toujours publique, sévère et de longue durée ; la réconciliation ou l'absolution est également publique et donnée après l'accomplissement de la pénitence. — Explication de la sévérité de la discipline pénitentielle primitive. — Adoucissement progressif de la pénitence. 1

PREMIÈRE PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES DURANT LA PÉRIODE CAROLINGIENNE

VIII^e-X^e siècle

Chapitre premier. — ÉVOLUTION DE LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE.
La pénitence tarifée introduite par les livres pénitentiels. — Influence exercée par ce système sur la nécessité de l'aveu des péchés. — Introduction des mutations et des rédemptions de la pénitence. — Importance considérable acquise par l'aveu des péchés dans la discipline pénitentielle. 14

Chapitre Deuxième. — LA CONFESSION AUX LAIQUES.
Diffusion de la confession des péchés véniels. — Apparition de l'aveu des fautes légères au prochain. . . . 25
Témoins de cette pratique : le vénérable Bède, — Jonas d'Orléans, — Saint Bénoit d'Aniane, — Smaragde, — Walafride Strabon, — Commentaires et gloses anonymes sur l'épître de saint Jacques, — Rhaban Maur et Hincmar de Reims. 28
Caractère non sacramentel de cette confession. — Raisons théologiques et explication historique de la confession des péchés véniels aux laïques. 37

DEUXIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES DURANT LA PÉRIODE PRÉSCOLASTIQUE

XI^e siècle

Chapitre premier. — ÉVOLUTION DE LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE.
Introduction des pénitences arbitraires. — Justification théologique de la diminution progressive de la pénitence. — Nécessité absolue de la confession pour la rémission des péchés. 38

Chapitre Deuxième. — EXAMEN DE LA PRATIQUE ET DE LA THÉORIE RÉLATIVES A LA CONFESSION AUX LAIQUES.
Apparition de la confession des péchés graves aux laïques. — Témoins de cette pratique : Thietmar de Mersebourg, — Formula Excommunicationis, — De vera et falsa poenitentia, — le bienheureux Lanfranc, — Yves de Chartres. 44

Chapitre Troisième. — EXPOSÉ SYSTÉMATIQUE DE LA DOCTRINE TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.
Art. I. — Nécessité de la confession aux laïques.
§ 1. Nécessité de la confession en général. 67
§ 2. Nécessité de la confession aux laïques. 70
Art. II. — Ministre de la confession aux laïques. 72
Art. III. — Matière de la confession aux laïques. . . . 73
Art. IV. — Valeur rémissive de la confession aux laïques.
§ 1. Conception des auteurs sur le sacrement de Pénitence. 76
§ 2. Valeur rémissive de la confession aux laïques. . . 80
Art. V. — Raisons théologiques et explication historique de la confession aux laïques. 81

TROISIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES CHEZ LES PREMIERS SCOLASTIQUES

DEPUIS SAINT ANSELME JSUQU'AU IV^e CONCILE DE LATRAN (1215)

Chapitre Premier. — ÉVOLUTION DE LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE.
Apparition de la contrition comme élément principal de la Pénitence. — Nécessité de l'absolution pour la rémission complète et définitive des péchés. — Obligation de la confession, considérée comme le signe de la contrition. . 85

Chapitre Deuxième. — EXAMEN DE LA DOCTRINE TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.

Art. I. — Examen de la doctrine des théologiens.

Saint Anselme de Cantorbéry, — Bruno d'Asti, — Godefroid de Vendôme, — Anselme de Laon, — Geoffroy de Bath ou Babion, — Alger de Liège, — Honoré d'Autun, — Abélard, — Roland Bandinelli, — Ognibene ou Omnebene,— Hugues de Saint-Victor, — Robert Pulleyn, — Orderic Vital, — les Sententiae Divinitatis, — Pierre Lombard, — Maître Bandin, — La Summa super Sententias Magistri Petri, — Gandulphe de Bologne, — Richard de Saint-Victor, — Alain de Lille, — Raoul Ardent, — Pierre le Chantre, — Robert de Courçon, — Étienne Langton, — Barthélémy d'Oxford, — Tractatus de Poenitentia, — Pierre de Poitiers, — Le Prévostin, — De Utilitate Confessionis, — Glose Marginale, — Postilla super epistolas catholicas, — Expositio in epistolam Jacobi. 102

Art. II. — Examen de la doctrine des canonistes et des premières Summae confessorum.

§ 1. — Examen de la doctrine des canonistes.

I. Doctrine du Décret de Gratien. 198

II. — Doctrine des Décrétistes.

Rufin,—Glossator Summae Rufini,—Jean de Faënza, — Simon de Bisiniano, — Sicard de Crémone, — Summa Lipsiensis, — Huguccio de Ferrare,— Premier continuateur de la Somme de Huguccio, — Laurent d'Espagne, — Commentaires anonymes sur le Décret. 208

III. Doctrine des Décrétalistes.

Gilbert l'Anglais, — Laurent d'Espagne ou Lanfranc. 231

§ 2. — Examen de la doctrine des premières summae confessorum.

Apparition de ce nouveau genre littéraire. . . 233

Premier représentant : Robert de Flamesbury. 234

Chapitre Troisième. — EXPOSÉ SYSTÉMATIQUE DE LA DOCTRINE DES THÉOLOGIENS ET DES CANONISTES TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.

Art I. — Obligation de la confession aux laïques.

§ 1. — Obligation de la confession en général. . . . 236

§ 2. — Obligation de la confession aux laïques. . . 241

Art. II. — Matière de la confession aux laïques. 245

Art. III. — Ministre de la confession aux laïques. . . . 246

Art. IV. — Valeur rémissive de la confession aux laïques. . 248

Art. V. — Raisons théologiques et explication historique de la confession aux laïques. 251

QUATRIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES CHEZ LES SCOLASTIQUES DEPUIS LE IVe CONCILE DE LATRAN JUSQU'A SAINT THOMAS D'AQUIN

Chapitre Premier. — ÉVOLUTION DE LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE.
La contrition reste la partie principale de la Pénitence jusqu'au Docteur angélique. — L'absolution, considérée comme la forme du sacrement, gagne de plus en plus d'importance.—Avec saint Thomas, la doctrine du sacrement de Pénitence est définitivement établie : l'absolution en est la forme et les actes subjectifs en constituent la matière. — L'absolution indicative est l'élément principal du sacrement et la cause rémissive des péchés. 256

Chapitre Deuxième. — EXAMEN DE LA DOCTRINE TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.
Art. I. — Examen de la doctrine des théologiens.
Guillaume d'Auxerre, — Jean de Trévise, — Summa super sententiis magistri Guill. Altissiodorensis, — Renaud de Pouzzoles, — Césaire d'Heisterbach, — Jacques de Vitry, — Luc de Tuy, — Guillaume d'Auvergne, — Alexandre de Halès, — Saint Bonaventure, — Hugues de Saint-Cher, — Albert le Grand, — Saint Thomas d'Aquin 276
Art. II. — Examen de la doctrine des Canonistes et des Summae Confessorum.
§ 1. — Doctrine des Canonistes.
I. — Doctrine des Décrétistes.
Jean le Teutonique ou la Glossa ordinaria, — Jean de Dieu,— Barthélémy de Brescia, — Jean d'Espagne, — Sommes anonymes sur le Décret. 331
II. Doctrine des Décrétalistes.
Jean de Petesella, — Goffredus de Trani, — Jean de Dieu, — Innocent IV, — Bernard de Bottone ou la Glossa ordinaria. 338
§ 2. — Doctrine des Summae confessorum.
Thomas de Chabham, — Magister Paulus, — Saint Raymond de Peñafort, — Guillaume de Rennes. 347

Chapitre Troisième. — EXPOSÉ SYSTÉMATIQUE DE LA DOCTRINE DES THÉOLOGIENS ET DES CANONISTES TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.
Art. I. — Obligation de la confession aux laïques.
§ 1. — Obligation de la confession en général. . . 360

§ 2. — Obligation de la confession aux laïques. . 366
Art. II. — Matière de la confession aux laïques. . . . 370
Art. III — Ministre de la confession aux laïques. 371
Art. IV. — Valeur rémissive de la confession aux laïques. . 373
Art. V. — Raisons théologiques et explication historique de la confession aux laïques. 376

CINQUIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES. DEPUIS SAINT THOMAS JUSQU'AU BIENHEUREUX DUNS SCOT

Chapitre premier. — ÉVOLUTION DE LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE.
L'absolution est l'élément principal et prédominant du sacrement de Pénitence. — Nécessité de la contrition et des autres parties du sacrement.—Avec Jean Duns Scot l'absolution constitue toute l'essence de la Pénitence. . 383

Chapitre Deuxième. — EXAMEN DE LA DOCTRINE TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.
Art. I. — Examen de la doctrine des théologiens.
Romain de Rome, — Commentaires anonymes sur les Sentences de Pierre Lombard, — Tractatus De Absolutionibus, — Pierre de Tarentaise,— Hugues de Strasbourg, —Guillaume de Paris,—Guillaume Pierre de Goddam,— Humbert de Prulliaco, — Commentaires anonymes sur les Sentences de saint Bonaventure, — Richard de Mediavilla, — Guillaume de Ware, — Alexandre d'Alexandrie, — Jean Duns Scot. 396
Art. II. — Examen de la doctrine des Canonistes et des Summae Confessorum.
§ 1. — Doctrine des Canonistes.
I. — Doctrine des Décrétistes.
Martinus Polonus, — Manfred de Arzago ou d'Arriago, — Argerius, — Guido de Baysio. . . 432
II. — Doctrine des Décrétalistes.
Henri de Segusio, — Guillaume Durantis, — Sampson de Chaumont. 435
§ 2. — Doctrine des Summae Confessorum.
Jean de Fribourg, — Berthold Huenlen,— Guillaume de Cayeux, — Burchard de Strasbourg, — Albert de Brescia, — Monald, — Saint Gautier de Bruges, — Jean de Galles, — Durand de Campania, — — Pierre Quesvel, — Summae confessorum anonymes. 440

Chapitre Troisième. — EXPOSÉ SYSTÉMATIQUE DE LA DOCTRINE DES THÉOLOGIENS ET DES CANONISTES TOUCHANT LA CONFESSION AUX LAIQUES.

Art. I. — Obligation de la confession aux laïques.
§ 1. — Obligation de la confession en général. . . 460
§ 2. — Obligation de la confession aux laïques. . . 464
Art. II. — Matière de la confession aux laïques. 466
Art. III. — Ministre de la confession aux laïques. . . . 466
Art. IV. — Valeur rémissive de la confession aux laïques. 468
Art. V. — Raisons théologiques et explication historique de la confession aux laïques. 471

CONCLUSIONS. 477

APPENDICE. — La confession aux laïques dans la Pratique. Quelques faits. 486

TABLES.
1. — Table des manuscrits cités. 497
2. — Table alphabétique des sources citées. 501
3. — Table alphabétique des auteurs cités. 507

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

Evolution de la discipline pénitentielle depuis les origines de l'Église jusqu'au VII[e] siècle

Si le témoignage des livres saints est formel quant à l'existence du pouvoir sacerdotal de remettre les péchés ou de les retenir, il est complètement muet sur les conditions et le mode d'exercice de ce pouvoir. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les paroles du Sauveur : « ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel » (1), semblent exiger une sorte de jugement basé sur une connaissance du délit. D'autre part, cette sentence de l'autorité ecclésiastique obtiendra son effet. Le Christ s'y engage : les péchés seront remis non seulement devant l'Église mais aussi devant Dieu ; sans cela ces paroles n'auraient qu'un sens insuffisant. Mais ce pardon de la part de Dieu requiert l'intervention de la grâce et il suffira d'un raisonnement bien simple pour en déduire plus tard le caractère sacramentel de la Pénitence. Voilà ce qui est contenu implicitement dans les paroles évangéliques, mais on ne saurait guère aller plus loin.

Si les conditions et le mode d'exercice de ce pouvoir ne sont pas précisés davantage, il appartiendra à l'Église d'en organiser le fonctionnement suivant les circonstances. Cette organisation pourra varier, non sans doute sur les points essentiels, mais sur les points accessoires. De fait il serait puéril de soutenir que la Pénitence fut administrée depuis l'origine jusqu'à nos jours d'une façon identique ; mais le fait de transformations ne peut faire conclure à des variations dans le dogme catholique. En effet, ce qui est essentiel est resté invariable et aux différentes époques de cette institution nous trouvons toujours en substance les mêmes éléments : un juge, un coupable, une sentence, bref, un jugement sommaire. Le reste est sujet au changement et l'Église, qui a présidé à ce changement, s'est montrée la maîtresse absolue

(1) Matth. XVI, 19 ; XVIII, 18 ; Joann. XX, 22-23.

de la discipline, comme elle est la gardienne scrupuleuse et la dépositaire incorruptible du dogme. Que la confession soit secrète ou publique, que la satisfaction soit laborieuse ou légère, publique ou privée, qu'elle consiste dans l'exclusion de l'Église et de la liturgie ou qu'elle se compose d'aumônes, de prières, de flagellations, etc., que la sentence de réconciliation ou l'absolution soit exprimée par une formule déprécative, indicative ou impérative, tout cela, pour important qu'on le juge, relève néanmoins de l'autorité de l'Église, tout cela est du domaine de la discipline, où l'Église peut se mouvoir en toute liberté en vue du bien des âmes. Les variations dans la pratique de l'administration de la Pénitence sont donc en réalité des modifications apportées dans la procédure d'un jugement dont l'essence demeure fixe.

On peut y distinguer trois phases, caractérisées par des notes bien tranchées, bien que la ligne de démarcation entre ces différentes phases ou époques ne soit pas toujours facile à tracer et que la transition de l'une à l'autre ne se soit pas toujours faite sans secousse. Il faut placer en premier lieu ce qu'on est convenu d'appeler la pénitence publique. Cette discipline primitive a été remplacée dans la suite par une pratique assez différente, que plusieurs auteurs ont appelée la pénitence tarifée. La transition entre les deux disciplines, la conciliation de leurs différences dans l'unité substantielle d'un même sacrement est un problème aussi difficile qu'intéressant. La pénitence tarifée a subi à son tour des adoucissements successifs. S'il y a toujours imposition de la satisfaction, elle n'a plus lieu d'après un tarif fixé d'avance, mais d'après l'estimation personnelle du confesseur. Dès lors nous entrons dans la troisième période, celle des pénitences arbitraires, où l'aveu plus sévèrement réglementé et l'absolution formelle prennent l'importance que n'a plus la satisfaction.

Sous sa première forme, surtout au début, la Pénitence était basée sur le principe que le chrétien qui, au Baptême, avait fait profession de croire à l'Évangile et d'en observer les préceptes, ne pouvait, sans une véritable trahison et sans perdre sa place dans la société chrétienne, manquer gravement à sa promesse ; que si cependant il y avait manqué, il lui restait « une planche après le naufrage », un second baptême laborieux, la Pénitence. Celle-ci, au début du christianisme, ne différait pas, quant à l'essence, de la Pénitence actuelle. On y retrouve les mêmes élé-

ments essentiels : l'absolution, la confession, la satisfaction et la contrition. Toutefois le mode d'application de ces diverses parties diffère entièrement de celui que nous observons de nos jours. La Pénitence, dans les premiers siècles, est essentiellement publique et cela pour les diverses parties du sacrement.

Dans la primitive Église la confession des péchés fut en partie publique et en partie secrète. Au sujet de l'obligation et de l'extension de la confession publique les avis sont partagés. D'après les uns, la confession publique était requise pour tous les péchés capitaux, soit publics, soit secrets (1). D'autres au contraire soutiennent qu'au début la confession se faisait en secret et ne constituait point une partie de la pénitence publique (2). Avec G. Rauschen (3) nous pensons que la vérité tient le milieu entre ces deux opinions : pour les péchés capitaux publics on exigea une confession publique, tandis que pour les péchés capitaux secrets on ne réclama qu'une confession secrète. De plus, aux débuts du Christianisme la confession publique ne semble s'étendre qu'aux seuls péchés appelés « péchés mortels » ou « capitaux ». Ceux-ci ne furent qu'au nombre de trois : l'idolâtrie, l'adultère ou la fornication et l'homicide. De très bonne heure cependant on compta d'autres péchés parmi les péchés capitaux, de sorte que plusieurs écrivains ecclésiastiques considèrent les trois péchés énumérés comme des notions génériques qui contiennent sous elles toute une série de péchés. (4) Peu nombreux durant les premiers siècles, les « peccata capitalia » ou « mortalia » croissent

(1) J. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, Anvers, 1682, lib. II, cap. 9-10, pag. 87-96 et lib. V, cap. 12, p. 288 et suiv. E. Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, dans *Revue du Clergé français*, t. 17, 1899, p. 400 et suiv. P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte*, Wurzbourg, 1902, p. 71.

(2) D. Petau, S. J., *Animadversio in Epiphanium*, dans Migne, *P.G.*, t. 42, p. 245-251. G. Steitz, *Das römische Busssakrament*, Francfort, 1854, p. 75. A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la Pénitence, à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 2, 1897, p. 325. P. Batiffol, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive*, Paris, 1904, p. 199.

(3) *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1910, p. 183.

(4) G. Steitz, *Die Bussdisciplin der morgenländischen Kirche*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. 1, 1863, p. 37. G. Rauschen, *op. cit.*, p. 188-189.

rapidement en nombre dans la suite. Malgré cela, il résulte des témoignages historiques que l'obligation de la confession publique n'a jamais porté que sur les trois péchés capitaux primitifs. Quant aux autres fautes mortelles, secrètes ou publiques il suffisait de les confesser en privé à l'évêque ou au prêtre qui, d'après les circonstances, pouvait exiger l'aveu public des mêmes fautes.

Il en résulte que la confession privée et secrète a été pratiquée depuis les premiers siècles de notre ère, au moins pour les péchés capitaux secrets et les autres péchés graves inscrits comme non capitaux. Cette conclusion est confirmée par tous les documents de la primitive Église proclamant que, depuis le commencement, il a existé dans l'Église une confession à l'évêque ou aux prêtres, qui se faisait en vue de l'imposition de la pénitence et qui précédait la confession publique dans le cas où cette dernière était exigée. La confession privée devait instruire le ministre de l'opportunité ou de l'inopportunité de l'imposition d'une confession publique, selon que les péchés confessés pouvaient constituer un sujet de scandale ou d'édification pour les chrétiens. Si cet aveu secret des fautes n'est mentionné que très rarement dans les textes primitifs, la cause en est qu'il n'avait aux yeux des chrétiens de cette époque qu'une importance secondaire, et que toute l'attention se portait sur la suite de cette confession, sur la pénitence proprement dite, sur l'ensemble des exercices laborieux et publics imposés comme satisfaction pour les péchés commis.

Le second élément de la Pénitence, la satisfaction, fut toujours revêtu d'un caractère public dans l'Église primitive. Nous disons « toujours », parce que tous les auteurs défendent unanimement l'avis que, pour tous les péchés capitaux, publics ou secrets, il fallait à l'origine une pénitence publique (1). G. Rauschen qui, dans la première édition de « Eucharistie und Busssakrament » (2), avait soutenu qu'il ne fallait pas expier publiquement les péchés secrets, a changé d'avis dans la seconde édition du même ouvrage (3). Il y soutient que les péchés capitaux secrets devaient être confessés à l'évêque, en vue de l'imposition d'une pénitence

(1) J. Morinus, *op. cit.*, lib. V, cap. 8-14, p. 272-293. P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katholischen Beichte*, Wurzbourg, 1902, p. 71. E. Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, dans *Revue du Clergé français*, t. 16, 1898, p. 10.

(2) *Op. cit.*, 1e édit., p. 134.

(3) *Op. cit.*, 2e édit., p. 193.

publique. Celle-ci toutefois ne pouvait jamais être de nature à faire soupçonner le genre de péché commis. A l'origine donc les péchés capitaux, publics ou secrets, furent soumis à une pénitence publique bien que le degré de la publicité pût différer.

Quant aux autres péchés, réputés graves mais non capitaux, plusieurs théologiens admettent qu'il ne fallait pas les expier par une pénitence publique (1). Quelques-uns cependant, comme E. Vacandard (2), Malnory (3) et A. Boudinhon (4) sont d'avis que l'opinion précédente ne s'appuie que sur des témoignages historiques insuffisants et ils soutiennent qu'à l'origine tous les péchés mortels, capitaux ou non, entraînaient nécessairement une pénitence publique. Cette dernière consistait essentiellement dans l'exclusion des pécheurs de l'Église, c'est à dire de la Messe et de la Communion, et secondairemenet dans la récitation de prières et la pratique de jeûnes et d'abstinences de toutes sortes. En ce qui concerne la durée et la réglementation des exercices pénitentiels, les premières années paraissent avoir connu un procédé court et simple. D'après les rares indications, qui nous sont parvenues à ce sujet (5), la communion ecclésiastique était rendue au coupable, aussitôt qu'il avait fait preuve d'une sérieuse conversion, dont la sincérité se manifestait surtout dans l'aveu et la confession des fautes. Dans la suite, on se vit contraint de n'accorder au pécheur la communion ecclésiastique qu'après une épreuve et une garantie plus longues, qui durèrent souvent toute la vie. Pendant l'accomplissement de la pénitence publique, le pécheur se trouvait constitué dans un état spécial, « l'état des pénitents ».

La direction de la Pénitence appartenait à l'évêque : c'était

(1) J. Morinus, *op. cit.*, lib. V, cap. 31, p. 344-350. — P. Laurain, *op. cit.*, p. 97-98.

(2) *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, dans *Revue du Clergé français*, t. 16, 1898, p. 10.

(3) *Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerunt*, Paris, 1894, p. 62-63.

(4) *Sur l'histoire de la Pénitence, à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 2, 1897, p. 330.

(5) I Corinth., cap. V, 1-13. — II Corinth., cap. II, 8. — S. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, cap. 42, Migne, *P. G.*, t. 9, col. 648-649. — Eusèbe, *Historia Ecclesiae*, lib. V, cap. 24, Migne, *P.G.*, t. 20, col. 508.

lui qui décidait de l'admission à la pénitence, qui en fixait la durée, qui enfin accomplissait le rite de la réconciliation par l'imposition des mains. Les prêtres n'agissaient que sous ses ordres et ils ne pouvaient absoudre un pénitent que dans le cas de nécessité et en l'absence de l'évêque (1). Une confession privée précédait régulièrement l'imposition de la pénitence publique, de même que la confession publique. Plusieurs auteurs, tant catholiques que protestants, défendent l'opinion que cette confession secrète était suivie d'une absolution sacramentelle, remettant les péchés. De la sorte la réconciliation finale, donnée par l'évêque après l'accomplissement de la pénitence, n'aurait eu qu'un caractère disciplinaire et aurait simplement signifié la permission accordée aux pénitents de rentrer dans la société de l'Église ou d'être admis à la sainte Communion (2).

Cette opinion est rejetée par beaucoup d'auteurs (3). D'après ces derniers, l'Église primitive ne distinguait point entre le « forum internum » et le « forum externum. » Ils citent un grand nombre de témoignages en faveur de leur sentiment, tandis que les défenseurs de la thèse précédente ne peuvent apporter aucune preuve positive, d'où l'on puisse conclure que l'Église primitive aurait donné l'absolution avant l'accomplissement de la pénitence (4).

Nous pouvons conclure qu'au début la réconciliation ou l'absolution n'était accordée qu'après l'accomplissement de la pénitence publique. Elle se faisait par l'imposition des mains de l'évêque. Les formules de réconciliation, usitées dans l'antiquité

(1) Concile d'Hippone en 393, can. 34, dans Ch. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. II, Partie I^e^, Paris, 1908, p. 88.

(2) G. Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7 Jahrhundert*, Mayence, 1867, p. 811. — J. Gartmeier, *Die Beichtpflicht historisch-dogmatisch dargestellt*, Ratisbonne, 1905, p. 71. — J. B. Blötzer, S. J., *Die geheime Sünde in der altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. 11, 1887, p. 484 et 493-495. — J. Stufler, S. J., *Die Sündenvergebung bei Origines*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. 31, 1907, p. 227. — Idem, *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians* dans *Zeitschrift für kathol. theologie*, t. 33, 1909, p. 245.

(3) Cf. É. Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, dans *Revue du Clergé français*, t. 16, 1898, p. 436.

(4) G. Rauschen, *op. cit.*, p. 217 et suiv. — P. Galtier, S. J., *De poenitentia*, Paris, 1923, p. 190 et suiv.

chrétienne, étaient en très grande partie déprécatives. L'Église leur a cependant toujours reconnu la vertu de remettre les péchés (1). Si au début l'Église accordait à tous les pécheurs, qui avaient terminé leur pénitence, une pleine réconciliation, elle ne le faisait cependant qu'une fois. C'est pourquoi la pénitence canonique ne se renouvelait jamais pour un même pécheur (2).

On agissait de la sorte, d'abord, pour infliger une punition proportionnée au péché commis, et, ensuite, pour dissiper tout doute au sujet de la sincérité de la conversion. Il s'en suit qu'il ne faut point chercher l'origine de la pénitence unique dans la conviction intime de l'Église que le pécheur relaps était irrémédiablement perdu, non, car elle a toujours nourri l'espoir qu'il obtiendrait de Dieu le pardon, s'il s'en rendait digne par son repentir et son amendement (3). Des auteurs soutiennent que depuis le Pasteur d'Hermas, l'Église, pour relever le niveau de la moralité, a refusé d'admettre à la pénitence certains grands pécheurs et les a parfois exclus à jamais de la société chrétienne. Ils affirment encore que, selon Tertullien, ce régime sévère était en vigueur dans la seconde moitié du II^e siècle, particulièrement dans l'Église de Rome, et que le pape Calliste a rompu avec cette pratique pénitentielle. Ainsi pensent D. Pétau (4), Fr. Funk (5), E. Rollfs (6),

(1) S. Léon, *Epistola* 108 *ad Theodorum*, dans Denziger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Br., 1921, p. 65, n° 146.

(2) Hermae Pastor, *Mandatum IV*, cap. 3, n° 6, dans Fr. Funk, *Patres Apostolici*, t. I., Tubingue, 1901, p. 481. — Clément d'Alexandrie, *Stromata*, lib. II, cap. 13, dans Migne, *P.G.*, t. 8, col. 996. — S. Augustin, *Epistola* 153, dans Migne, *P.L.*, t. 33, col. 653 et suiv. — S. Ambroise, *De poenitentia*, lib. II, cap. 10, dans Migne, *P.L.*, t. 16, col. 520.

(3) Hermae Pastor, *Similitudo VIII*, cap. 11, n° 3, dans Fr. Funk, *Patres Apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. 575. — S. Augustin, *Epistola* 153, dans Migne, *P.L.*, t. 33, col. 653 et suiv.

(4) *De Vetere in Ecclesia paenitentiae ratione diatriba*, dans *Appendix ad opera S. Epiphanii*, dans Migne, *P.G.*, t. 42, col. 1024 et dans *Dogmata Theologica Dionysii Petavii*, t. VIII, Paris, 1867, p. 451.

(5) *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, Paderborn, 1896, p. 155 et suiv. *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, dans *Theologisch Quartalschrift*, t. 4, 1906, p. 541-568.

(6) *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, kritisch untersucht und reconstruirt*, Leipzig, 1893, p. 53 et suiv.

A. Harnack (1), P. Batiffol (2) et E. Vacandard (3). Un nombre non moins considérable de théologiens défendent la thèse que l'édit de Calliste constitue simplement une mesure prise contre la sévérité outrée des Montanistes. Ce pape aurait voulu défendre et faire triompher de la sorte une pratique existant déjà dans plusieurs églises de l'Occident et consistant à admettre tous les pécheurs à la réconciliation. Les défenseurs de cette opinion sont J. Morin (4), F. Loofs (5), P. Monceaux (6), R. Seeberg (7), G. Esser (8), J. Stufler, S. J. (9), A. d'Alès (10) et P. Galtier, S. J. (12).

Quoiqu'il en soit de cette controverse, il semble certain que Tertullien (12) fait allusion à une pratique existant dans l'Église occidentale et d'après laquelle certains pécheurs étaient pour

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Fribourg-en-Br., 1909, p. 404.

(2) *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1920, p. 69-88. *L'édit de Calliste d'après une controverse récente*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906, p. 339-348.

(3) *Tertullien et les trois péchés irrémissibles. A propos d'une récente controverse*, dans *Revue du Clergé français*, t. 50, 1907, p. 113-131. Il faut ajouter L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906, p. 518-520. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I. *La Théologie anténicéenne*, Paris, 1909, p. 303-373. — J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, Paderborn, 1905, p. 401-403.

(4) *Op. cit.*, lib. IX, cap. 19-25, p. 670-685.

(5) *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 206-208.

(6) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, Paris, 1902, p. 432 et suiv.

(7) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Leipzig, 1908, p. 367.

(8) *Die Bussschriften Tertullians « De Poenitentia » und « De Pudicitia » und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, Bonn, 1905, passim. — Idem, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bussschriften Tertullians*, dans *Der Katholik*, t. 87, 1907, partie 2e, p. 184-204, 297-309 et t. 88, 1908, partie Ie, p. 12-28 et 93-113.

(9) *Die Bussdisciplin der abendländischen Kirche bei Callistus*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. 31, 1907, p. 433-473. — Idem. *Die Sündenvergebung bei Irenäus, ibid.*, t. 32, 1908, p. 488-497. — Idem, *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians, ibid.*, t. 33, 1909. p. 232-247.

(10) *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 39-49, — Idem, *La réserve des trois cas et l'édit de Calliste. Suite d'une controverse*, dans *Revue du Clergé français*, t. 50, 1907, p. 337-365.

(11) *De Poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Paris, 1923, p. 151 et suiv.

(12) *Liber de Pudicitia*, passim, mais surtout cap. XX, dans Migne, *P.L.*, t. 2, col. 980-1030.

toujours exclus de la société chrétienne. Au commencement du III^e siècle on serait revenu à la pratique primitive, qui ouvrait les portes de la réconciliation à tous les pécheurs sans exception. En effet, dans un édit célèbre, dont Tertullien (1) nous a conservé quelques fragments, Calliste autorise en 220 les fornicateurs et les adultères à rentrer dans l'Église, après avoir accompli une pénitence déterminée. Cette réforme parut un abus de pouvoir à quelques illustres docteurs de l'époque, comme à l'auteur des Philosophoumena (2), à Origène (3) et à Tertullien (4). Toutefois les protestations de ces trois écrivains restèrent sans écho. Des documents contemporains le prouvent abondamment. Par le décret de Calliste, l'ancienne discipline ne fut point universellement et entièrement rétablie, puisque dans les Églises d'Afrique et de Rome, on refusait encore la réconciliation aux idolâtres et aux meurtriers. Lors des violentes persécutions de Dèce, de très nombreux chrétiens avaient apostasié et sacrifié aux dieux. La persécution une fois ralentie, la plupart des renégats supplièrent les confesseurs et les prêtres de les réconcilier avec l'Église. La question fut longuement discutée et enfin résolue dans les synodes de Rome et de Carthage de 251. A Rome on avait d'abord décidé de réconcilier les apostats sur leur lit de mort, mais au concile prévalut l'avis de réconcilier aussitôt les « libellatici » et de remettre l'absolution des seuls « sacrificati » jusqu'à la fin de leur vie.

A l'exemple de Rome, S. Cyprien à Carthage ne put se résoudre, durant les persécutions, à donner la réconciliation aux apostats ailleurs que sur leur lit de mort. Retourné à Carthage en 251, il décida avec le synode, tenu la même année, de recevoir, à l'exemple de Rome, les « libellatici » aussitôt qu'ils le demanderaient et les « sacrificati » seulement sur leur lit de mort (5). Les décisions de ces deux conciles furent considérées à Rome et à Carthage comme un adoucissement apporté à la discipline pénitentielle en vigueur et à Rome elles furent la cause ou l'occasion d'un nouveau schisme.

(1) *Liber de Pudicitia*, cap. 1, *ibid.*, col. 980 et suiv.

(2) *Philosophoumena*, lib. IX, cap. 12, dans MIGNE, *P.G.*, t. 16, col. 2386.

(3) *De Oratione*, cap. 28, dans MIGNE, *P. G.*, t. 11, p. 529. *In Josue*, Homilia 21, dans MIGNE, *P.G.*, t. 12, col. 930.

(4) *De Pudicitia*, cap. 1, dans MIGNE, *P.G.*, t. 2, col. 980 et suiv.

(5) Cf. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1910, p. 161-165.

celui de Novatien. Les homicides furent traités vraisemblablement de la même façon et il est probable que ce fut la polémique de Tertullien qui fit appliquer à toutes les fautes capitales un régime identique. Vers la même époque, l'Afrique assista aussi à la disparition de la sévérité outrée, qui y règnait encore à l'égard des adultères et des fornicateurs ; là aussi tous les pécheurs furent admis à la pénitence et à la réconciliation (1).La même discipline se retrouve en Gaule, après le Concile d'Arles de 314 (2) et à Rome, après la lettre du Pape Innocent Ier à Exupère de Toulouse (3).

Dans l'antiquité, l'Église n'accorda qu'une seule fois une pleine réconciliation et elle n'offrit aucun moyen de salut au pécheur qui avait abusé de ceux qu'elle avait mis à sa disposition par le Baptême et la Pénitence. Elle maintint rigoureusement cette pratique sévère jusque vers la fin du IVe siècle. A cette époque, les relaps restèrent encore exclus de la pénitence et abandonnés à eux-mêmes. Mais à Rome, et bientôt après en d'autres lieux, ils purent participer aux prières des fidèles et à la célébration des saints mystères. Ils ne furent cependant admis à la communion que sur leur lit de mort. C'est le Pape Sirice (385-388), qui fait mention de cet adoucissement de la discipline (4) et qui, probablement, l'introduisit dans l'Église (5).

La sévérité de la discipline pénitentielle primitive peut nous étonner et même nous paraître outrée et incompréhensible. La raison ordinaire, donnée pour justifier cette pratique, est que l'Église primitive se considérait comme une communauté de saints. Pour ce motif elle n'aurait admis les catéchumènes au Baptême qu'après une épreuve de longue durée et rejeté peut-être

(1) S. Cyprien, *Epistola* 54 *et* 55, dans Migne, *P.L.*, t. 4, col. 318 et t. 3, col. 795-829 et col. 851-862.

(2) Can. 22, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, partie 1e, Paris, 1907, p. 294.

(3) *Epistola ad Exuperium*, cap. 2, 5 et 6, dans Migne, *P.L.*, t. 20, col. 498 et suiv.

(4) *Epistola I, Ad Himerium*, cap. 5, dans P. Coustant, O. S. B., *Epistolae Romanorum Pontificum a S. Clemente I usque ad Innocentium III*, t. I (unique), Paris, 1721, col. 628-629.

(5) Fr. Funk, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, Paderborn, 1896, p. 155-209. — Idem, *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexicon*, t.II, Fribourg-en-Br., 1883, p. 1564.

pour toujours de son sein les membres qui, plus tard, se conduisirent comme des indignes et des traîtres.

Toutefois, pour expliquer cette sévérité outrée, il faut se rappeler que l'Église, tout en s'attribuant la mission de sauver ce qui était perdu et de ramener ce qui était égaré, connaissait aussi des paroles, des textes plus sévères : « Il existe un péché « ad mortem », il ne faut pas prier pour celui qui l'a commis » (1) et : « Il est impossible de renouveler la pénitence pour ceux qui ont été justifiés une fois » (2). Avec ces données et ces prescriptions scripturaires, en apparence opposées et contradictoires, on comprend les hésitations de l'Église primitive vis-à-vis des grands pécheurs, on comprend les tâtonnements pénibles, faits pour concilier sa mission pacificatrice et salutaire avec les prescriptions et les ordonnances rigides contenues dans les livres saints. Dès lors on ne s'étonne plus de voir l'Église prescrire des pénitences outrées pour les grandes fautes et de trouver des opinions sévères et rigoureuses à l'égard des grands pécheurs.

La discipline pénitentielle des premiers siècles ne pouvait convenir qu'à une communauté d'élite ; elle supposait un petit nombre de chrétiens, soigneusement recrutés, pour qui les promesses baptismales étaient un engagement sacré, mûrement réfléchi et fidèlement gardé, parfois au prix de leur vie.

Ces fidèles, qui ne mettaient rien au dessus de leur foi et de leur vie chrétiennes, étaient capables de comprendre que la violation de leurs engagements les rendait indignes de demeurer dans la société choisie des chrétiens. Ils étaient capables de se soumettre, pour y retrouver leur place, à de dures et de longues épreuves. Mais lorsque les persécutions cessèrent de sévir, lorsqu'aux IV^e et V^e siècles, les peuples entrèrent en foule dans l'Église, il fallut compter davantage avec la faiblesse humaine. Auparavant la Pénitence n'avait pas été très fréquentée, parce que peu de chrétiens étaient dans l'obligation d'y recourir. Dans la suite, on ne la pratiqua pas davantage, parce qu'elle effrayait un trop grand nombre de chrétiens ordinaires, qui auraient cependant dû s'y soumettre. On retarda généralement le Baptême et la demande de la Pénitence jusqu'à l'heure de la maladie ou de la mort. Il existe de nombreux canons de conciles relatifs à

(1) I Joann., cap. V, 16.
(2) Ad Hebraeos, cap. VI, 4.

ces retardataires (1). Ce qui effrayait les pécheurs, ce n'était pas tant l'exclusion temporaire ou perpétuelle des cérémonies ecclésiastiques et de la communion, que l'état de pénitent, qu'ils devaient embrasser pour le reste de leur vie. C'est là le thème ordinaire de leurs objections et de leurs difficultés, auxquelles les Pères s'efforcent de répondre. Pour redevenir pratique, la pénitence devait donc nécessairement être adoucie. Elle devait perdre ce caractère de perpétuité, que l'on commençait à ne plus bien comprendre, tout en conservant les œuvres de satisfaction et de mortification, qui constituaient une sorte de réparation pour les péchés commis.

Tandis que la plupart des chrétiens avaient la Pénitence en horreur, pour quelques-uns cependant elle devint un exercice de perfection. Des âmes généreuses y eurent recours en vue du mérite de l'état de pénitent. De la sorte cet état, au lieu de supposer comme jadis une situation inférieure et déshonorante dans l'Église, fut considéré comme méritoire et honorable.

On voit combien la pratique du V^e^ et du VI^e^ siècle diffère de celle de S. Cyprien et du Concile de Nicée. L'idée primitive d'exclusion a disparu ou à peu près ; on se préoccupe presque uniquement de la vie méritoire et exemplaire des pénitents. Il n'y a plus qu'un pas à faire pour arriver à la pénitence tarifée. Comme nous venons de le voir, la discipline pénitentielle des premiers siècles était basée sur l'exclusion, pour cause d'indignité, des fidèles qui avaient manqué gravement aux promesses de leur Baptême. Le retour à la société chrétienne était acheté par cette exclusion et par les pratiques de pénitence imposées, dont certaines devaient durer toute la vie. Dans le cours des siècles, l'Église a graduellement diminué la durée de cette exclusion et dès la fin du V^e^ siècle, on ne se faisait plus une idée exacte de sa signification primitive. Mais même alors la pénitence était essentiellement la même pour tous ; elle constituait tous les pénitents dans le même état, imposant à tous les mêmes privations.

Des tentatives ont été faites pour rapprocher cette ancienne discipline pénitentielle des usages romains et en particulier des

(1) Concile de Nicée en 325, can. 13, dans Denziger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Br., 1921, n° 57. *Statuta Ecclesiae antiqua* ou *Statuta antiqua Orientis*, can.76, dans J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florence, 1759, col. 957.

peines infligées aux citoyens coupables, surtout de la peine de l'exil (1). Quelle que soit la valeur historique et critique de ces essais, une vérité reste acquise, c'est que l'Église, en s'étendant au delà des frontières de l'Empire romain, a dû subir nécessairement, dans ses pratiques et ses institutions, l'influence des coutumes et des habitudes des peuples évangélisés. Or, les mœurs des peuples barbares et leur code pénal s'inspiraient d'un esprit tout différent. Chez eux presque tous les crimes et délits étaient punis par une compensation ou réparation pécuniaire (Wergeld) (2). Quelques auteurs trouvent naturel que la discipline pénitentielle se soit modifiée à leur contact, d'après leurs idées et leurs mœurs, sans cependant subir une altération substantielle. Ce fut l'origine de la pénitence tarifée (3).

(1) A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. 2, 1897, p.497.

(2) W. E. Wilda, *Das kirchliche Busswesen im Abendland, insbesondere bei den germanischen Völkern*, dans *Allgemeine Monatschrift für Wissenschaft und Literatur*, Braunschweig, 1853, p. 121.

(3) A. Boudinhon, *loc. cit.* — G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 4-5.

PREMIÈRE PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES DURANT LA PERIODE CAROLINGIENNE (VII^e — X^e siècle)

Avant de commencer l'étude de la confession aux laïques, telle qu'elle se pratiquait durant cette première période du moyen âge, il est non seulement utile, mais nécessaire, pour l'intelligence de cette pratique, de donner un aperçu de l'évolution de la discipline pénitentielle à cette époque.

De là deux chapitres :

Chapitre I. — Évolution de la Discipline Pénitentielle.

Chapitre II. — Confession aux laïques.

CHAPITRE PREMIER

Évolution de la Discipline pénitentielle

La discipline de la pénitence publique, qui consistait primitivement, comme nous l'avons dit, dans l'exclusion de la société chrétienne avec l'imposition de pénitences longues et sévères, et constituait le pecheur dans un état spécial, — l'état des pénitents — se modifia et s'adoucit graduellement au cours des âges.

Quand l'Église, débordant l'Empire Romain, eut pénétré en Angleterre et en Germanie, les mœurs de ces peuples barbares rendirent nécessaire une tout autre méthode de pénitence. L'exclusion de la société chrétienne, qui jusque là avait constitué la peine principale, ne pouvait, en effet, leur sembler une peine bien sévère. Mais comme, d'après les lois des peuples barbares, les coupables devaient compenser, par une peine pécuniaire, légalement estimée, le dommage causé par leur faute, ainsi il était naturel d'imposer aux pécheurs, à la suite d'une estimation semblable, une réparation de l'offense faite à Dieu par le péché. C'était le « *Wergeld* » appliqué à la vie spirituelle (1).

(1) E. Löning, *Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis*

De fait, dans les églises d'Irlande et de Grande Bretagne, il ne reste aucune trace d'une pénitence ou d'une réconciliation publiques ; on affirme même qu'elles n'y ont jamais été en vigueur et le Pénitentiel de Théodore de Cantorbéry semble bien fournir une preuve en faveur de cette assertion : « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est » (1). A la place de la pénitence publique, nous constatons que, dans ces contrées, le degré de la culpabilité est établi par le prêtre, qui impose des œuvres de pénitence proportionnées aux fautes commises. Tel est le système que nous appelons « la pénitence tarifée » ou « le système des livres pénitentiels ». On désigne sous cette dernière dénomination des recueils destinés à guider le ministre de l'Église dans l'administration de la Pénitence, surtout dans l'application à chaque faute d'une peine conforme à un tarif de compensation. Le plus ancien de ces livres provient de l'Irlande et porte le nom d'un certain Vinniaus (vers 570) ; mais c'est sans conteste le Pénitentiel de Théodore, moine grec, mort archevêque de Cantorbéry en 690, qui a exercé la plus grande influence dans l'espèce. Ces livres pénitentiels furent introduits en Gaule vers l'an 600 par Saint Colomban († 615) et ses disciples (2).

Le système de la pénitence tarifée amena de profonds changements dans la discipline générale de la pénitence, telle qu'elle avait été exercée et pratiquée jusque là en Gaule, et prépara la théorie et la pratique du moyen âge. Aucun élément essentiel de la Pénitence n'y est cependant supprimé ni gravement altéré.

De la part du pécheur, nous avons toujours les mêmes actes : aveu des fautes, demande et acceptation de la pénitence et accomplissement des œuvres satisfactoires. L'évêque ou le prêtre reste toujours le juge de cette brève procédure, mais son rôle se trouve accru : il n'a plus seulement à savoir s'il accordera

Chlodovech, t. II, *Das Kirchenrecht im Reiche der Merovinger*, Strasbourg, 1878, p. 471.

(1) Lib. I, cap. XIII, n° 4, dans F. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 30 et H. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 535.

(2) *Poenitentiale Columbani*, dans F. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 353 et suiv. — G. Rauschen, *op. cit.*, p. 237. — A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, Fribourg-en-Br., 1904, p. 252-256. — A. J. Schmitz, *op. cit.*, p. 588 et suiv.

ou refusera la pénitence, à peu près uniforme pour tous, mais il doit peser le nombre et la gravité des fautes, pour assigner à chacun la réparation qui en assurera le pardon. Il reste aussi l'intermédiaire entre Dieu et l'homme, le ministre qui donne au pécheur l'assurance et les conditions du pardon. Il ne prononce pas de formule d'absolution proprement dite, mais l'assignation des œuvres de pénitence à remplir constitue, avec les prières rituelles, l'acte du juge, la sentence, l'absolution.

A côté de cette uniformité, que de différences avec la pratique pénitentielle antérieure ! En dehors des changements multiples que le système de la pénitence tarifée entraînait dans la pratique pénitentielle, comme la disparition de l'état de pénitent, l'adoucissement des pénitences imposées, l'abolition de l'exclusion de la société chrétienne, etc., ce nouveau régime exerça avant tout une grande influence sur la confession.

Comme les pénitences à imposer étaient fixées par les livres pénitentiels, proportionnellement aux fautes commises, la confession détaillée, l'aveu précis et exact des divers péchés commis, devait constituer désormais une condition nécessaire pour que le prêtre fût en état d'imposer les pénitences en proportion avec la gravité de la faute. Bien plus, puisque les peines imposées étaient proportionnées au péché, il était possible et même utile de recourir à la Pénitence, non seulement pour les péchés graves ou capitaux, mais aussi pour les autres péchés. Aussi voyons-nous figurer dans les pénitentiels, à côté des fautes graves, des fautes légères, extérieures et intérieures, et pour la discipline monacale de simples manquements rituels (1).

Ainsi la matière de la confession que préconise saint Columban comprend aussi les « minuta peccata » : «Non solum de capitalibus criminibus confitendum est, sed etiam de minutis morum inconditorum, necnon de commotionibus animi, sive de morbis animae languentis» (2).Cette pratique s'introduisit peu à peu dans la vie chrétienne des fidèles et trouva dans la suite des défenseurs innombrables parmi les théologiens. L'œuvre à laquelle se consacrèrent de préférence saint Columban et ses disciples, fut la restauration de la Pénitence, presqu'entièrement abandonnée en Gaule à leur arrivée. Ils s'efforcèrent d'introduire parmi le

(1) Ch. Lea, *op. cit.*, t. II, p. 122, note 4.

(2) *Poenitentiale*, lib. II, cap. 26 et suiv., dans H. J. Schmitz, *op. cit.*, p. 601.

peuple les pratiques pénitentielles existant dans les monastères. Les moines avaient l'habitude de se confesser avant de communier et nous voyons le même usage recommandé par saint Columban (1) et proposé, un siècle plus tard, avec une insistance particulière, par saint Pirmin (2). Les disciples de saint Columban ne cessèrent de recommander dans leurs prédications les « medicamenta poenitentiae ».

Le Concile de Châlon-sur-Saône (Cabilonensis), tenu vers 650, n'a fait que sanctionner leur enseignement, en proclamant que la pénitence, précédée de la confession, est chose salutaire et utile à tous, sans distinction entre coupables de péchés graves et coupables seulement de fautes légères (3).

Saint Éloi († 659) confirma cette loi par son illustre exemple : arrivé à l'âge viril et voulant purifier à fond sa conscience, il alla, nous dit-on, trouver un prêtre auquel il confessa toutes les fautes de son adolescence : « Metuens ne aliqua suum delicta pectus frustrarent, omnia adolescentiae suae coram sacerdote confessus est acta » (4).

La confession, non seulement des péchés graves, mais même légers, faite à un prêtre en vue d'obtenir une pénitence, est donc recommandée comme une pratique utile et salutaire. Cependant, au témoignage de Jonas, évêque d'Orléans († 844), l'usage d'accuser les péchés véniels resta surtout monastique. Les laïques ne s'y soumirent qu'exceptionnellement (5). La confes-

(1) Confessiones autem dari praecipitur... antequam ad missam iretur, ne forte quis accederet indignus ad altare. *Poenitentiale*, lib. II, cap. 30, dans H. J. Schmitz, *op. cit.*, p. 601.

(2) Nemo cum capitalia crimina admiserit, antequam confessionem suam donet et veram poenitentiam agat per consilium sacerdotis,secundum ordinem ecclesiasticum, corpus et sanguinemDomini communicare non praesumat... Admoneo vos ut quicumque christianus post baptismum criminalem culpam fecit,puram confessionem ad sacerdotem donet, etc... *De singulis libris canonicis Scarapsus*, dans Migne, *P.L.*, t.89, col. 1043-1044.

(3) De poenitentia vero peccatorum, quae est medela animae, utilem omnibus hominibus esse censemus, et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur poenitentibus universitas sacerdotum noscitur consentire. Ch. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. III, Partie I^e^, Paris, 1909, p. 283.

(4) *Vita S. Eligii*, lib. I, cap. VII, dans Migne, *P.L.*, t. 87, col. 484.

(5) Moris est Ecclesiae de gravioribus peccatis sacerdotibus confessionem facere, de quotidianis vero et levibus perrari sunt qui invicem

sion gagna de plus en plus en importance. Le vénérable Bède (673-735) remarque déjà que les péchés ne peuvent être remis sans la confession, signe de l'amendement du pécheur. « Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti » (1).

Le mérite d'avoir fixé la doctrine de la nécessité de la confession revient à Alcuin († 804), qui en a fourni la première démonstration scripturaire. Scandalisé de la conduite des fidèles du midi, qui refusaient de se confesser aux prêtres (2), il essaie d'établir par l'Écriture la nécessité de la confession. Après avoir cité le passage de saint Matthieu, où le Sauveur confère à saint Pierre et aux apôtres le pouvoir de lier et de délier, il observe : « Qu'est-ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier s'il ne connaît pas les liens qui enchaînent le pécheur ? Les médecins ne pourront plus rien faire le jour où les malades refuseront de montrer leurs blessures » (3). Il rappelle ensuite la guérison des lépreux, la résurrection de Lazare, le texte de St. Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra » et il ajoute : « Pourquoi le Christ après avoir guéri le lépreux lui a-t-il ordonné d'aller se montrer aux prêtres ? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, a-t-il laissé à ses apôtres le soin de le délier ? Et le mot « alterutrum » de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin (4) ? » Il fait même appel à une série de textes de l'Ancien Testament (de la Sagesse, d'Isaïe, de David, qui avoue devant le prophète Nathan qu'il a péché). Alcuin rassemble, pour la première fois, des textes qui, jusque là, se trouvaient disséminés dans les écrits des Pères ou même n'avaient pas encore été utilisés.

confessionem faciunt, exceptis monachis, qui id quotidie faciunt. *De institutione laicali*, lib. I, cap. 16, dans MIGNE, *P.L.*, t. 106, col. 152.

(1) *Super divi Jacobi epistolam*, cap. V, 15-16, dans MIGNE, *P.L.*, t. 93, col. 39.

(2) Dicitur vero neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare. *Epistola* 112, MIGNE, *P.L.*, t. 100, col. 337.

(3) Quid solvit sacerdotalis potestas, si vincula non considerat ligati ? Cessabunt opera medici, si vulnera non ostendunt aegroti. *Ibid.*

(4) Cur ipse Christus leprosum, quem mundavit, sacerdotibus se iussit ostendere ? Cur Lazarum quatriduanum ressuscitatum alios solvere iubet ?... Quid ad haec dicitis, quae in eadem epistola leguntur : Confitemini alterutrum peccata vestra, ut delcantur delicta vestra. Quid est quod dixit : « alterutrum », nisi homo homini, reus judici, aegrotus medico ? *Ibid.*, col. 337-338.

La thèse d'Alcuin fut reprise par le Concile de Châlon-sur-Saône de 818, dans le canon 33 : « Il y en a qui disent que l'on doit confesser ses péchés seulement à Dieu, d'autres sont d'avis qu'on doit les confesser aux prêtres. Ces deux confessions se font avec fruit dans l'Église. Nous devons nous confesser d'une part à Dieu, qui remet les péchés selon la parole de David : « Delictum meum cognitum tibi feci, etc. » Mais nous devons aussi, conformément au précepte de l'apôtre, confesser nos péchés les uns aux autres afin d'être sauvés. Chacune de ces deux confessions a son utilité propre. L'une purifie, l'autre indique comment on obtient cette purification (1). L'obligation de la confession au prêtre y est moins nettement formulée que dans Alcuin.

Celui-ci a exercé une influence considérable sur les âges suivants et, vers l'an 800, la confession préparatoire à la communion pascale est déjà considérée comme obligatoire en Gaule. Théodulphe d'Orléans (788-822) en rappelle l'obligation à ses diocésains dans ses « Capitula » (2). La même obligation est attestée par le Pénitentiel du Pseudo-Egbert (IX^e siècle) (3).

Un pénitentiel de saint Gatien de Tours, que Martène a publié et que des critiques (4) font remonter au IX^e siècle, indique également l'obligation de la confession quadragésimale (5).

(1) Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent : quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam. Ita dumtaxat ut et Deo qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus : Delictum meum cognitum tibi feci, etc... et secundum institutionem apostoli (Jac. V.) confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque quae fit Deo, purgat peccata : ea vero, quae sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. III, Partie 2^e, Paris, 1910, p. 1144. — J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 14, Venise, 1769, col. 100.

(2) Hebdomada una ante initium quadragesimae, confessiones sacerdotibus dandae sunt. *Capitula*, capit. 36, dans MIGNE, *P.L.*, t. 105, col. 283. La même chose se retrouve dans son *Capitulare* : Prima hebdomada ante initium quadragesimae confessio danda de omnibus peccatis quae sive opere, sive locutione perpetrantur. *Ibid.*, col. 218.

(3) Tempus venit post annum ut quilibet homo confessorem alloqui debeat et cum confessarii sui venia ieiunium suum ordiri et Deo et confessario suo delicta sua, quae perpetraverit, confiteri. Dans F. WASSERSCHLEBEN, *op. cit.*, p. 342.

(4) É. VACANDARD, *Confession*, dans *Dictionnaire de Théolologie Catholique* de A. Vacant et E. Mangenot, t. 3, col. 885.

(5) Praemonere debent omnes sacerdotes eos qui sibi confiteri solent,

Depuis Alcuin, tous les auteurs sont unanimes à reconnaître la nécessité de la confession ; nous pouvons citer notamment : Rhaban Maur, élève d'Alcuin et archevêque de Mayence († 858) et fondateur des études théologiques dans les pays germaniques (1) ; Walafride Strabon, abbé de Reichenau († 849) (2) et Hincmar, archevêque de Reims († 882) (3).

L'importance toujours grandissante de la confession détaillée diminua d'autant celle de la pénitence publique : celle-ci devint de moins en moins fréquente et finit par disparaître lentement et graduellement, d'abord sous l'influence du régime de la pénitence tarifée, ensuite et surtout par l'introduction de la pratique de s'accuser non seulement des péchés graves mais aussi des péchés légers ou véniels. Ainsi voyons-nous, depuis le VII[e] siècle, la pratique de la confession auriculaire prendre une extension de plus en plus grande et réussir, après quelques siècles, à faire disparaître complètement la pénitence publique.

La pénitence que, vers 650, le concile de Châlon-sur-Saône déclare utile à tous les hommes et que les prêtres doivent imposer aux pécheurs après avoir entendu leur confession (4) ne saurait donc être l'antique pénitence, consacrée par les canons. Il s'agit évidemment ici d'une institution qui offre un certain caractère de nouveauté. En effet, puisque ce concile déclare la pénitence utile à tous, ce ne sont plus seulement les grands pécheurs qui sont soumis à la pénitence, mais tous les fidèles qui sont invités à recevoir ce sacrement. Par conséquent, la confession comprend,

ut in capite ieiunii concurrere incipiant ad renovandam confessionem Et tunc suscepta... indicet singulis congruam poenitentiam sive observantiam usque in coena Domini. E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, lib. I, pars 2[a], cap. 6, art. 7, Ordo IV, t. II, Rouen, 1700, p. 58-59.

(1) *De Clericorum institutione*, lib. II, cap. 30, MIGNE, *P.L.*, t. 107, col. 343. IDEM, *Commentarium in Matth.*, lib. V, cap. 16, MIGNE, *P. L.*, t. 107, col. 992.

(2) *Glossa ordinaria, Epistola B. Jacobi*, MIGNE, *P.L.*, t. 114, col. 679-680.

(3) *Epistola XXVI ad Hildeboldum*, MIGNE, *P.L.*, t. 126, col. 174.

(4) De poenitentia vero peccatorum, quae est medela animae, utilem omnibus esse censemus, et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicetur poenitentia universitas sacerdotum noscitur consentire. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. III, Partie I, Paris, 1909, p. 283.

outre les péchés graves, qui en sont la matière nécessaire, les péchés légers ou véniels qui n'en sont que la matière libre. La pénitence publique perdit peu à peu son importance sous les Carolingiens grâce au principe généralement admis que les péchés publics doivent être expiés par la pénitence publique et les péchés secrets par la pénitence secrète (1).

D'après ces témoignages, il y eut donc une pénitence publique et une pénitence secrète. On connaît encore la pénitence solennelle : le mercredi des Cendres, les pénitents publics devaient se présenter devant l'évêque et là, selon les rites d'un cérémonial solennel, être admonestés publiquement et reconduits à la porte de l'église ; ils n'étaient réconciliés et admis à la communion que le jeudi saint (2). Quant aux œuvres satisfactoires des pénitents publics, qui n'étaient pas soumis à la pénitence solennelle, elles consistaient principalement en aumônes, flagellations, pèlerinages et jeûnes. La pénitence imposée aux pécheurs, variable selon les temps et les pays, fut tarifée d'après les fautes commises et appliquée d'après les livres pénitentiels. Cependant, il fallut bientôt établir une sorte d'équivalence entre les œuvres prescrites, lorsque les pénitences accumulées devinrent trop onéreuses ou trop longues à accomplir. Vu le tarif des fautes, établi dans les Pénitentiels, un pécheur chargé de crimes n'aurait jamais pu s'acquitter de la dette qu'il avait contractée, si le ministre de la Pénitence ne se fût relâché des rigueurs du Pénitentiel et n'en eût diminué ou commué les peines. Ce qui engagea encore les prêtres à adoucir ces dernières, c'est que les Pénitentiels, dans la détermination de la pénitence, n'avaient le plus souvent aucun égard à l'âge, au sexe et à la condition du pénitent. Ils plaçaient

(1) Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia. Quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse poenitentia secundum iudicium presbyteri sive episcopi, cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur, videntes eorum poenas quarum ignorant causas. RHABAN MAUR, *De clericorum institutione*, lib. II, cap. XXX, MIGNE, *P.L.*, t. 107, col. 343. Cf. encore : *Concilium Remense* (813), can. 31 ; *Concilium Cabilonense* (813), can. 25 ; *Concilium Arelatense* (813), can. 26, dans HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. III, partie 2e, Paris, 1910, p. 1135-1144.

(2) *Pontificale Romanum*, dans H. J. SCHMITZ, *op. cit.*, p. 75. *Ordo Feriae quartae*, dans E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus* lib. I, pars 2a, cap. 6, art. 7, Ordo XIX, t. II, Rouen, 1700, p. 97-100.

de la sorte le confesseur dans l'impossibilité d'appliquer les canons et les prescriptions des Pénitentiels. Le principe de la commutation ou de l'équivalence une fois admis, on arriva promptement au système du rachat des peines, et en particulier au rachat par l'aumône ou par une compensation pécuniaire. On vit dès lors figurer, parmi les œuvres satisfactoires, les dons faits aux églises, les pieuses fondations et les ouvrages d'utilité commune (1).

La satisfaction accomplie, le pécheur était reconcilié ou, selon d'autres, il recevait l'absolution. En règle générale, la réconciliation publique ou privée ne fut accordée au début qu'après l'achèvement de la pénitence (2). Cependant, d'assez bonne heure, il y eut des exceptions à cette règle, et on accorda la réconciliation, tant publique que privée, aussitôt après la confession. Un vieil *ordo romanus*, inséré dans le Pontifical de Toulouse (3) et dans le Pseudo-Alcuin (4),fait observer que « si le pénitent ne peut se présenter le jeudi-saint, soit pour cause de voyage, soit pour toute autre occupation, ou si le prêtre ne peut le décider à attendre ce jour..., il devra le réconcilier aussitôt après avoir entendu sa confession et lui avoir imposé sa pénitence » (5).

Cet adoucissement de la discipline paraît remonter à saint Boniface de Mayence et s'étendre également à la réconciliation privée. Pour ne pas abandonner tout à fait les canons qui ont trait à la réconciliation des pénitents et dont l'application devenait extrêmement difficile, il recommande au prêtre, dans ses *Statuta*, de réconcilier les pénitents aussitôt après avoir entendu leur confession (6).

De ces considérations au sujet de l'évolution du régime péni-

(1) F. Funk, *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexicon*, t. II, Fribourg-en-Br., col. 1584-1587. H. J. Schmitz, *op. cit.*, p. 144-157.

(2) Bénoît le Lévite, (vers 845), *Capitularium collectio*, lib. I, cap. 116, dans Migne, *P.L.*, t. 97, col. 715. Rhaban Maur, *De Clericorum institutione*, lib. II, cap. 30, dans Migne, *P.L.*, t. 107, col. 342-343.

(3) J. Morin, *op. cit.*, lib. I , cap. 17, nº 7, p. 665.

(4) *De divinis officiis*, cap. XIII, Migne, *P.L.*, t. 101, col. 1192.

(5) Si interest causa itineris aut cuiuslibet occupationis, aut si forte ita hebes est ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat, iniungat ei tum quadragesimalem quam et annualem poenitentiam et reconciliet eum statim. *Loc. cit.*

(6) Propterea omnium non dimittatur observatio canonum, curet unusquisque presbyter, statim post acceptam confessionem, poenitentium singulos data oratione reconciliare. Migne, *P.L.*, t. 89, col. 823.

tentiel il résulte que, sous l'influence de diverses circonstances, la discipline pénitentielle primitive s'adoucit graduellement de siècle en siècle, d'abord à cause de l'introduction des livres pénitentiels, ensuite à cause des commutations et des rachats qui remplacèrent la pénitence tarifée, établie par les Pénitentiels. On perdit ainsi peu à peu la notion exacte de la pénitence publique primitive.

Une évolution en sens inverse est constatée pour la confession qui, depuis l'introduction de la pénitence tarifée, gagna de plus en plus d'importance, grâce aux modifications successives que subit la discipline pénitentielle et qui faisaient ressortir la nécessité de plus en plus grande d'une confession détaillée des péchés. En effet, le confesseur ne peut imposer une pénitence d'après un tarif établi, ni adoucir les pénitences fixées ou les changer en d'autres plus faciles, s'il ne connaît les fautes commises par le pécheur et cela, non d'une façon générale, mais détaillée. Les auteurs cherchèrent même dans l'imposition de la pénitence la raison théologique de la nécessité de la confession : il faut avouer les péchés pour que le ministre puisse juger de l'état du pénitent et lui imposer une pénitence proportionnée. Ainsi pensaient Alcuin (1), saint Boniface (2), etc. Cependant, durant cette période, la partie principale et la plus importante reste toujours la satisfaction. La confession n'est pas encore exigée pour elle-même mais seulement en fonction de la satisfaction à imposer. Ainsi parlent Alcuin (3), Théodulphe (4), le Concile de Châlon-sur-Saône (813), can. 33 (5), Réginon de Prüm († 915) (6), etc.

Toutefois la confession n'était exigée et considérée comme obligatoire que pour les seuls péchés graves, qui devaient être toujours accusés à l'évêque ou au prêtre. Tous les auteurs de cette époque sont d'accord sur ce point (7).

(1) *Epistola* 131, Duemmler, *Epistolae Carolini aevi*, t. II, Berlin, 1895, p. 194 et *epistola* 280, *ibid.*, p. 438.

(2) *Statuta*, Migne, *P.L.*, t. 89, col. 825.

(3) Aperite vulnera in confessione ut medicamenta salutis proficere valeant in vobis ; — per poenitentiam purgare curabis, etc. *Epistola* 131, Duemmler, *op. cit.*, t. II, p. 194, 196, 198.

(4) *Capitula*, cap. 30, Migne, *P.L.*, t. 105, col. 200.

(5) Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, partie 2e, Paris, 1910, p. 1114.

(6) *De synodalibus causis et disciplinis*, lib. I, cap. 292, Migne, *P.L.*, t. 132, col. 246. F. Wasserschleben, *Reginonis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Leipzig, 1840, p. 135.

(7) S. Beda, *Super Divi Iacobi Epistolam*, cap. V, Migne, *P.L.*, t. 93,

A côté de cette confession obligatoire des péchés graves aux prêtres ou aux évêques, en vue de la pénitence à imposer, il exista, durant l'époque carolingienne, une autre pratique, d'après laquelle les fidèles se confessaient mutuellement leurs péchés quotidiens et légers. Il nous reste à examiner cette pratique.

col. 39. Alcuin, *De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini*, opusc. VII, Migne, *P.L.*, t. 101, col. 652-656. Walafride Strabon, *Glossa ordinaria. Epistola canonica B. Iacobi*, cap. 5, Migne, *P. L.*, t. 114, col. 679. Rhaban Maur, *De Clericorum institutione*, lib. II, cap. 30, Migne, *P.L.*, t. 107, col. 343 et *Commentarium in Matth.*, lib. V, *Ibid.*, col. 992. Hincmar de Reims, *Epistola XXVI ad Hildeboldum*, Migne, *P.L.*, t. 126, col. 174.

CHAPITRE DEUXIÈME

La Confession aux laïques

Les moines, dont une des œuvres favorites était de pousser les foules qu'ils évangélisaient « ad medicamenta poenitentiae » (1), avaient à cœur de répandre parmi le peuple, la règle qu'ils observaient eux-mêmes dans leurs monastères (2). De la sorte, la confession fréquente et même journalière, la confession préparatoire à la communion, prescrites déjà par saint Columban à ses religieux, furent vivement recommandées aux fidèles par le saint fondateur et ses disciples (3).

La matière de la confession, préconisée par les moines-apôtres, ne s'étendit plus seulement aux péchés mortels mais comprit aussi les *minuta peccata*, voire « les troubles du cœur et les langueurs de l'âme » (4). Comme en même temps les pénitences sévères et de longue durée, en usage autrefois pour les péchés graves, étaient réduites et mitigées, leurs prédications portèrent des fruits abondants, parfois prodigieux. Si l'on en croit certains hagiographes, leur évangélisation produisit des effets salutaires jusque dans les cours des princes, dont plusieurs eurent leur confesseur attitré. Tel serait le cas de Pépin de Landen, qui s'accusait de ses fautes à l'évêque Witto ou Guy (5) ; de Thierry III,

(1) *Vita Eustasii*, cap. V, MIGNE, *P.L.*, t. 87, col. 1048.

(2) MALNORY, *Quid luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerunt*, Paris, 1894, p. 66-80.

(3) Confessiones autem dari praecipitur... antequam ad missam iretur... ne forte quis accederet indignus ad altare. S. COLUMBAN, *Poenitentiale*, lib. II, cap. 30, dans H. J. SCHMITZ, *op. cit.*, p. 601.

(4) Non solum de capitalibus criminibus, sed etiam de minutis morum inconditorum, necnon de commotionibus animi, sive de morbis animae languentis. *Ibid.*

(5) C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, t. XI, ad annum 603, n° 8, Bar-le-Duc, 1867, p. 37-38 et H. LEA, *op. cit.*, t. I, p. 186.

roi de France, qui se confessait à saint Ansbert, évêque de Rouen (1) et de Charles Martel, qui s'était choisi comme confesseur, Martin, moine de Corbie (2). Quand bien même quelques-uns de ces témoignages seraient sujets à caution, ils n'en manifestent pas moins la conception qu'on avait à cette époque de la pratique de la confession. D'ailleurs, l'aveu des péchés, préparatoire à la communion pascale, était sûrement déjà en usage en Gaule aux environs de l'an 800 (3).

On ne peut point perdre de vue que la confession des péchés véniels, préparatoire à la communion, et celle qui se faisait dans d'autres circonstances, étaient considérées comme « sacramentelles » et, dès lors, devaient se faire à un prêtre. Cette conclusion se dégage des Pénitentiels, qui prescrivaient des pénitences, non seulement pour les péchés graves, mais aussi pour les fautes légères, de sorte que ces dernières étaient déjà regardées comme matière suffisante de la confession. Le Pénitentiel de saint Columban exige formellement que les moines se purifient non seulement des péchés graves, mais encore des fautes de nature incertaine, même des langueurs de l'âme, avant de s'approcher de la communion : « Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi... Ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animae abstinendum est et abstergendum » (4). Les Pères du Concile de Châlon-sur-Saône (vers 650) n'en jugeaient pas autrement et estimaient que cette pratique, en usage chez les moines, pouvait s'appliquer dans une certaine mesure aux fidèles, quand ils posaient en principe que la confession et la pénitence étaient utiles à tous (5). Le pape Grégoire II formule,

(1) *Vita Ansberti*, cap. 22, dans J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti, Saeculum II*, Paris, 1669, p. 1055.

(2) *Annales Corbeienses*, dans Labbe, *Bibliotheca mss. nova*, t. II, p. 733.

(3) Cela ressort des écrits de Théodulphe d'Orléans, (788-822) à savoir de ses *Capitula*, cap. 36, dans Migne, *P. L.*, t. 105, col. 203 et de son *Capitulare*, dans Migne, *P.L.*, t. 105, col. 218. La même doctrine se trouve dans le *Pénitentiel* du Pseudo-Egbert (IX^e s.), dans F. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 31 et dans le Pénitentiel de saint Gatien de Tours, dans E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. I, Rouen, 1700, p. 259.

(4) Lib. II, cap. 30, dans H. J. Schmitz, *op. cit.*, p. 601-602.

(5) *Concilium Cabilonense*, can. 8, dans J. D. Mansi, *Sacrorum con-*

au siècle suivant, la même doctrine en ces termes : « ut poenitentiae remediis nemo se non egere putet pro quotidianis humanae fragilitatis excesssibus sine quibus in hac vita esse non possumus » (1).

Le caractère sacramentel des confessions signalées dans les témoignages précédents ressort suffisamment du fait que la confession des péchés véniels y est mise en relation étroite avec la pénitence ; elle doit se faire, en effet, en vue des peines à imposer. La satisfaction reste donc encore toujours l'élément principal de la discipline pénitentielle.

A côté de la confession sacramentelle des péchés graves et des péchés véniels, à côté de la confession préparatoire à la sainte Communion et à la sainte Messe, il existait, dans les monastères, une autre pratique, à savoir l'aveu des imperfections commises, la coulpe des manquements rituels devant la communauté réunie, en vue d'en obtenir le pardon par les prières communes. Cette pratique est attestée par tous les fondateurs d'ordres religieux : saint Basile, Cassien, saint Benoît, saint Chrodegang, saint Columban, dont les règles exigent des religieux jusque plusieurs confessions par jour, comme à Prime et à Complies. Les moines-missionnaires qui travaillaient à l'évangélisation des peuples barbares ou à la restauration de la discipline pénitentielle tombée en désuétude, ont cherché également à faire adopter au dehors quelque chose de ces prescriptions monastiques.

L'histoire nous a conservé quelques témoignages intéressants de prédicateurs et de théologiens engageant les fidèles, sur la foi du texte de saint Jacques (V. 16) : « Confitemini alterutrum peccata vestra », à se confesser mutuellement leurs fautes. Cette doctrine se révèle pour la première fois dans les écrits du Vénérable Bède (673-735), l'initiateur de la théologie au moyen âge (2). Commentant l'épître de saint Jacques (V, 15-16), il dit

ciliorum collectio nova et amplissima, t. X, Florence, 1764, col. 1191. On y lit : « De poenitentia vero peccatorum quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus ; et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur poenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire ».

(1) *Capitulare pro Baioariae allegatis*, can. 12, dans Migne, *P.L.*, t. 89, col. 534.

(2) M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, Fribourg-en-Br., 1909, p. 192.

que, si les malades confessent leurs fautes aux prêtres, s'ils s'efforcent de s'en détacher de tout leur cœur et de lès réparer (par la pénitence), ces péchés leur seront remis. Aucun pécheur ne peut obtenir, en effet, la rémission sans la confession, signe de son amendement. C'est pourquoi, continue-t-il, saint Jacques ajoute qu'il faut confesser ses péchés les uns aux autres. Dans ce passage, l'Apôtre déclare que les péchés quotidiens et légers peuvent être confessés au prochain, dont la prière journalière contribue à en obtenir le pardon. Les péchés graves doivent être soumis, d'après la loi, au prêtre, qui seul peut déterminer la grandeur et la longueur des pénitences, requises pour l'expiation des fautes commises (1).

Le vénérable Bède affirme explicitement dans ce passage que, sans la confession, aucun péché ne peut être remis : « neque sine confessione emendationis peccata queunt dimitti ». De cette nécessité de l'aveu il déduit l'obligation pour les fidèles de s'accuser mutuellement leurs péchés légers et quotidiens : « Unde recte subjungitur : « Confitemini alterutrum peccata vestra ». In hac autem sententia illa debet esse discretio ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur ».

Il faut remarquer que la raison de la nécessité de la confession, d'après le vénérable Bède, n'est point une raison intrinsèque mais extrinsèque à l'aveu et qu'elle n'est point la même pour les confessions de fautes légères et pour celles de fautes graves. En effet, la rémission des péchés n'est pas opérée par une vertu intrinsèque à la confession (comme on le soutiendra quelques siècles plus tard), mais par les prières des fidèles, quand il s'agit de fautes vénielles, ou par les œuvres de pénitence, imposées par le prêtre, quand il s'agit de péchés graves.

De cette double raison de la rémission des fautes le vénérable

(1) Si infirmi in peccatis sunt et haec presbyteris ecclesiae confessi fuerint ac perfecto corde ea relinquere atque emendare sategerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Unde recte subiungitur : « Confitemini alterutrum peccata vestra ». In hac autem sententia, illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus, atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit purificare curemus. *Expositio super epistolam catholicam D. Iacobi,* cap. V, MIGNE, *P.L.*, t. 93, col. 39-40.

Bède déduit l'obligation de la confession tant des péchés graves que des péchés légers. Puisque les fidèles ne peuvent prier Dieu pour des fautes qu'ils ne connaissent pas, ni les prêtres imposer une pénitence pour les péchés qu'ils ignorent, il est nécessaire que le pécheur révèle ces fautes pour pouvoir en obtenir la rémission. La confession n'est donc pas faite pour elle-même, mais en vue des prières ou des pénitences : le texte cité est explicite à cet égard. L'origine de cette nouvelle pratique, l'explication historique et théologique de la confession des péchés aux laïques, doivent être cherchées dans un usage semblable existant chez les moines qui confessaient les uns aux autres, plusieurs fois par jour, leurs manquements légers. Bien que la connexion entre cette double pratique ne soit pas explicitement affirmée par le vénérable Bède, l'allusion faite aux prières, comme raison de la rémission, semble cependant insinuer cette relation.Dans les monastères, en effet, les fautes avouées en communauté étaient expiées par les prières communes. Que notre docteur n'ait point fait mention de cette pratique conventuelle, cela peut s'expliquer par le fait que les moines de cette époque ne menaient pas une vie solitaire et retirée loin du monde. Ils passaient, au contraire, leur vie au milieu des foules qu'ils s'appliquaient à évangéliser et à ranimer, de sorte que, de fait, le peuple devait avoir connaissance des usages et des pratiques des monastères. Le vénérable Bède ne juge donc pas nécessaire de faire connaître cette connexion pour être compris des fidèles, comme le feront plus tard les théologiens du XII^{e} siècle.Ceux-ci se verront obligés de rattacher cette pratique explicitement à l'exercice de la coulpe monastique.

L'influence exercée sous ce rapport par le vénérable Bède sur les âges postérieurs est considérable. Un grand nombre de théologiens, non seulement du haut moyen âge, mais même de la scolastique, s'appuient sur ce passage du saint docteur pour préconiser et justifier la confession des fautes légères, faite aux laïques. Toutefois, la pratique de se confesser mutuellement les péchés véniels, recommandée et imposée aux fidèles par le vénérable Bède, n'a pénétré que très lentement dans les mœurs du peuple. Un siècle après la mort du saint, Jonas, évêque d'Orléans († 843), dans son ouvrage *De Institutione laicali*, adressé au comte Malfredus d'Orléans, fait remarquer que les moines, presque seuls, se confessaient mutuellement leurs fautes légères, tandis que les laïques ne le faisaient guère que par exception. Il s'efforce

ensuite de prouver l'obligation et la nécessité d'une telle confession par des textes de l'Écriture Sainte, empruntés aussi bien à l'Ancien qu'au Nouveau Testament, ainsi que par les témoignages de plusieurs saints Pères, parmi lesquels le vénérable Bède occupe une place et une importance spéciales. Après l'énumération de tous ces témoignages, il conclut : de même que nous offensons Dieu journellement en plusieurs choses, ainsi devons-nous nous confesser tous les jours mutuellement ces péchés multiples et les expier par les prières, les aumônes, l'humiliation, et la contrition du cœur et du corps (1).

Jonas s'accorde donc avec le vénérable Bède en ce qui concerne l'obligation et la nécessité de la confession : il faut confesser les péchés graves au prêtre, comme c'est d'ailleurs l'habitude dans l'Église ; quant aux fautes légères, il faut se les accuser mutuellement. L'évêque d'Orléans est cependant plus explicite sur plusieurs points de la doctrine. Il insiste plus catégoriquement sur l'obligation qu'ont les fidèles de s'avouer leurs péchés véniels, obligation qu'il s'efforce d'établir et de prouver par des témoignages, empruntés à l'Écriture Sainte et aux saints Pères. Il rattache explicitement cette confession à l'aveu que les moines se font, tous les jours, les uns aux autres : « exceptis monachis, qui id quotidie faciunt ». Enfin, la raison théologique, alléguée ici pour justifier la nécessité de la confession mutuelle des péchés

(1) « Moris est ecclesiae de gravioribus peccatis sacerdotibus, per quos homines Deo reconciliantur, confessionem facere : de quotidianis vero et levibus quibusque, perrari sunt qui invicem confessionem faciunt, exceptis monachis, qui id quotidie faciunt. Quod vero de levibus et quotidianis peccatis confessio mutua fieri debeat, sequentia manifestant. Iesus, filius Sirach, dixit : « Non confundaris confiteri peccata tua » (Eccli. IV, 31). Et alibi : « Iustus in principio est accusator sui » (Prov. XVIII, 17). Et Dominus in evangelio : « Arcta et angusta est via quae ducit ad vitam » (Matth. VII, 14) : hoc est peccatorum confessio. Iacobus apostolus ait : « Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini » (Iac. V, 16). Plusieurs témoignages de saints Pères suivent : Beda, In epistolam Iacobi, V ; S. Hieronymus, Commentarium in Ecclesiasten, X, 11 ; In expositionem Proverbiorum, X ; Gregorius, Homiliae : Moralium lib. XXII, cap. 10 ; Origenes, In expositione levitici libri, c. III, hom. 3. Ionas enfin conclut : « His documentis colligi potest quod sicut quotidie in multis offendimus, ita quotidie de admissis confessionem alterutrum facere, et orationibus et eleemosynis et humilitate et contritione cordis et corporis ea debemus purgare ». *De institutione laicali*, lib. I, cap. 16, MIGNE, *P.L.*, t. 106, col. 152-154

quotidiens, n'est plus seulement la prière des fidèles, comme chez Bède, mais encore l'humiliation et la contrition du cœur et du corps que provoque ou augmente l'aveu des fautes. L'obligation et la nécessité de la confession ne repose donc plus seulement sur une raison extrinsèque à la confession, mais s'appuie déjà sur des raisons intrinsèques à l'aveu lui-même, puisque l'humiliation et la contrition du cœur et du corps sont produites ou du moins augmentées par la confession.

Le premier auteur, qui attira l'attenion sur ces raisons intrinsèques à la confession, semble être Alcuin († 804). Il considère la confession comme un « sacrificium » et, à l'égard de Dieu, comme la « justa causa ignoscendi », à cause de l'humiliation, de la confusion, de l'« erubescentia » qu'elle produit (1). Elle se fait cependant encore essentiellement en vue de la pénitence et les autres raisons invoquées sont subordonnées à la raison principale, à savoir, la pénitence à imposer, qui reste toujours l'élément le plus important de la discipline pénitentielle.

La doctrine pénitentielle du vénérable Bède rencontre un autre partisan dans Saint Bénoit d'Aniane († 821), réformateur de l'ordre bénédictin et abbé du couvent d'Aniane, dans le département actuel de l'Hérault. Dans son *Codex Regularum*, contenant les différentes régles des Pères de l'Orient et de l'Occident, il se rallie entièrement aux théories de son saint confrère anglais. Comme lui, il enseigne la nécessité absolue de la confession pour obtenir la rémission des péchés. Pour les péchés mortels il exige, à côté de la contrition, la confession aux prêtres qui doivent déterminer la longueur et la grandeur des pénitences à accomplir. Quant aux fautes légères, il ne réclame qu'un aveu fait au prochain, dont les prières ferventes purifieront le pénitent de ses petites souillures (2). Comme on le voit, la raison de l'efficacité

(1) Dic per confessionem peccata, antequam iudicis iracundiam sentias. Crede mihi, totum veniale erit quod peccasti, si confiteri non erubescis et per poenitentiam purgare curabis... Exspectat Dominus a nobis confessionis sacrificium ut praestet nobis delectabile indulgentiae munus, qui vult omnes homines salvos fieri et neminem perire. *Opusculum VII, De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini*, Migne, *P.L.*, t. 101, col. 651.

(2) Si ergo infirmi in peccatis sint et haec presbyteris in ecclesia confessi fuerint, ac perfecto corde ea relinquere atque emendare sategerint,

de la confession aux laïques par rapport à la rémission des péchés véniels est, pour saint Bénoit d'Aniane comme d'ailleurs pour le vénérable Bède, exclusivement extrinsèque à l'aveu ; elle est à chercher dans les prières de celui auquel on se confesse. La doctrine du saint réformateur bénédictin s'accorde donc parfaitement avec celle du vénérable Bède.

Vers la même époque Smaragde († entre 820-830), un autre membre de l'ordre de Saint Bénoît et fondateur du monastère de Saint Mihiel sur la Meuse, se rallie complètement à la doctrine du Docteur bénédictin anglais par rapport à la confession des péchés véniels. Il expose ses théories à ce sujet à deux reprises différentes ; mais s'étant borné à transcrire littéralement les textes du vénérable Bède, il ne s'est point arrêté à mettre cette question en nouvelle lumière (1).

De son côté Walafride Strabon († 849) Abbé de Reichenau dans le diocèse de Constance et auteur de la « Glossa ordinaria » sur l'Écriture sainte, ne se donne même pas la peine, dans son commentaire sur l'Épître de saint Jacques v, 15, de transcrire la glose du vénérable Bède relative à la confession des fautes vénielles au prochain. Il se contente d'y renvoyer ses lecteurs (2).

dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti : Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini (Iac. v). In hac autem sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit, purificare curemus. Migne, *P.L.*, t. 103, col. 1028-1030.

(1) Dans un sermon *In Litania maiori* il commente l'épître de St. Jacques, v, 16 « Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini » dans les mêmes termes que le vénérable Bède : « In hac autem sententia illa debet esse discretio ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam, iuxta legem, sacerdoti pandamus, atque ad eius arbitrium, qualiter et quanto tempore iusserit purificare curemus ». Migne, *P.L.*, t. 102, col. 303. — Un texte absolument identique peut se lire au chap. xvi du « *Diadema monachorum* » de Smaragde, dans Migne, *P.L.*, t. 107, col. 613 et dans le code Borghes. 2 de la Bibliothèque Vaticane.

(2) Iac. v, 15 : et si in peccatis (Beda), « multi propter peccata etiam corporis plectuntur morte etc. » usque ad : « unde recte subditur : con-

Plusieurs autres commentaires et gloses anonymes sur l'Épître de saint Jacques, contenus dans divers manuscrits, reproduisent exactement la doctrine du vénérable Bède au sujet de l'aveu des fautes légères aux laïques. Les théories du Docteur anglais y sont reprises et exposées en termes identiques (1).

Une collection anonyme de thèses et de sentences, extraites des écrits des saints Pères, contenue dans le manuscrit 99 de la Bibliothèque Municipale de Bruges, défend également une doctrine analogue à celle du vénérable Bède, relativement à la confession des fautes quotidiennes au prochain et des fautes graves au prêtre (2). Quelques points de doctrine y sont cependant exposés d'une façon plus radicale et plus explicite que chez le docteur bénédictin. La collection insiste avec plus d'énergie sur la nécessité de la confession des manquements quotidiens et légers pour en obtenir le pardon (3).

De plus elle distingue explicitement, pour l'aveu des péchés véniels, un double ministre : le prêtre et le prochain. Elle enseigne

fitemini etc. » *Glossa ordinaria. Epist. S. Iacobi*, cap. V, MIGNE, *P. L.*, t. 114, col. 680.

(1) Pour en convaincre le lecteur, citons quelques gloses interlinéaires par rapport au passage : « Confitemini alterutrum peccata vestra » de l'Épître de saint Jacques, v, 16. Dans les codes de la Bibliothèque Vati. cane, Vatic. latin. 4393, fol. 22, Vatic. lat. 4211, fol. 11, et Vatic. lat. 4212, fol. 12, on lit : « Ergo coequalibus cotidiana et levia ; gravioris lepre immunditiam sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus ». Le Code 99, fol. 100 de la Bibl. municipale de Bruges donne la glose suivante : « coequalibus cotidiana et levia ; gravioris lepre immunditiam sacerdoti pandamus ». Un texte semblable se rencontre au même endroit dans le Code 4794-95, fol. 81 de la Bibl. royale de Bruxelles : « Confitemini ergo alterutrum cotidiana et levia, gravioris culpe immundiciam sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus ». Toutes ces citations s'accordent parfaitement avec le texte du vénérable Bède.

(2) De cotidianis enim levibusque peccatis necessaria est confessio et emendatio quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. De qua confessione Iacobus ait apostolus : confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini. Hec de minimis peccatis confessio non solum sacerdotibus est patefacienda, verum etiam alterutrum coequalibusque. Porro ex mortalibus tantummodo sacerdotibus est reseranda confessio. BRUGES, *Bibl. munic.*, cod. 99, fol. 15r.

(3) De cotidianis enim levibusque peccatis necessaria est confessio et emendatio quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. *Ibid.*

en effet que les fautes légères peuvent être accusées non seulement au prêtre mais aussi au prochain (1),tandis que le vénérable Bède ne fait allusion qu'aux seuls laïques.

Rhaban Maur († 856), archevêque de Mayence, l'organisateur des études théologiques en Allemagne,ne dépasse guère les vues développées par le vénérable Bède, au sujet de la confession des péchés véniels au prochain ; il se contente de reproduire littéralement le texte du grand Docteur sans aucun développement personnel (2). Il en va tout autrement de sa doctrine relative à la nécessité de la confession. On y trouve des points de vue personnels et originaux qui marquent un progrès considérable sur l'enseignement des théologiens antérieurs. Pour prouver la nécessité de la confession, l'archevêque allemand ne se borne plus à répéter les témoignages scripturaires traditionnels, mais il s'efforce d'établir le caractère obligatoire de l'aveu par des raisons empruntées à la confession elle-même. Sans l'aveu, en effet, le médecin spirituel ne peut se rendre compte des maladies dont souffre l'âme ni guérir les blessures légères ou graves faites par le péché. De plus, la confession est surtout nécessaire parce qu'elle constitue un motif, une raison suffisante pour obtenir de Dieu la rémission des fautes à cause de l'humiliation produite et de la confusion subie par le pécheur (3). Pour Rhaban Maur la raison du pardon

(1) Hec de minimis peccatis confessio non solum sacerdotibus est patefacienda, verum etiam alterutrum coequalibusque. *Ibid.*

(2) Commentant dans une homélie *In Litania maiori* les paroles de saint Jacques : « confitemini alterutrum peccata vestra », il écrit : « In hac sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem, sacerdoti pandamus, atque ad eius arbitrium, qualiter et quanto tempore iusserit, purificari curemus ». Migne, *P.L.*, t. 110, col. 223.

(3) Hortatur itaque nos saepius sacra Scriptura ad medicamenta fugere confessionis : non quod Deus indigeat confessionis nostrae, cui omnia praesto sunt quae cogitamus, loquimur aut agimus ; sed nos aliter salvi fieri non possumus nisi confiteamur poenitentes quae inique gessimus negligentes... Suivent plusieurs textes scripturaires. Il continue : « Quomodo potest medicus vulnus sanare quod aegrotus ostendere erubescit ? Deus enim confessionem nostram desiderat ut iustam habeat causam ignoscendi. Qui peccata sua occultat et erubescit salubriter confiteri, Deum quem testem habet, iterum habebit eum ultorem ». *Homiliae in festis praecipuis.* Homilia 55. Migne, *P.L.*, t.110, col.102-103.

des péchés n'est plus extrinsèque à la confession (les prières des fidèles pour les péchés véniels, la pénitence à accomplir pour les péchés mortels), mais intrinsèque, à savoir l'humiliation et la confusion provoquées par l'aveu des péchés. C'est pourquoi il conclut que la confession obtient au pécheur le pardon de ses fautes et le justifie devant Dieu (1). La nécessité de la confession n'est donc plus subordonnée à la pénitence, mais l'aveu est devenu nécessaire en lui-même et pour lui-même.

Sous l'influence de ces théories, l'importance attachée par les âges antérieurs à la pénitence se portera désormais sur la confession. Celle-ci constituera pour les générations suivantes la partie principale, l'élément essentiel de la Pénitence, et les effets assignés auparavant à la satisfaction pénitentielle seront attribués désormais à la confession.

Vers la fin du IX^e^ siècle, HINCMAR, archevêque de Reims († 882), expose sa doctrine au sujet de la confession dans une lettre, écrite à Hildebold, évêque de Soissons. Empêché par la maladie, ce dernier s'était accusé de ses péchés par écrit et en avait demandé le pardon. Hincmar lui accorde de même l'absolution et la réconciliation, parce que le Christ purifie de toute iniquité ceux qui confessent fidèlement leurs péchés : « fideliter nobis confitentibus dimittit (Christus) peccata nostra et emundat nos ab omni iniquitate ». Hincmar semble se rallier à Rhaban Maur par rapport à la relation à mettre entre la confession et la pénitence satisfactoire. La confession serait en elle-même et sans égard à la pénitence la partie principale du sacrement. Il affirme, en effet, que la rémission suit immédiatement l'aveu des péchés : « Hujus (Christi) misericordiae nec modum possumus ponere, nec tempore diffinire, apud quem nullas patitur veniae moras vera confessio » et un peu plus loin : « fideliter nobis confitentibus dimittit (Christus) nobis peccata nostra et emundat nos ab omni iniquitate » (2). La confession salutaire exige la contrition intérieure et extérieure : « Quisquis enim peccata plangit, nec tamen deserit, cor quidem conterit, sed humiliare contemnit ; quisquis vero

(1) Confessio iustificat, confessio veniam peccatis donat. Omnis spes veniae in confessione consistit, confessio opus est misericordiae, salus aegroti, unicum est viribus nostris medicamentum poenitentiae. *Ibid.*

(2) *Epistola* 26 *ad Hildeboldum*, MIGNE, *P.L.*, t. 125, col. 173.

peccata sua iam deserit, nec tamen plangit, jam quidem humiliat, sed conterere cor recusat » (1).

Hincmar semble donc soutenir que la confession ne concourt pas seulement indirectement à la rémission du péché, c'est-à-dire, en tant que requise en vue de la pénitence à imposer, mais aussi directement et cela en vertu d'une activité particulière à la confession elle-même. Il ne détermine pas explicitement en quoi consiste cette activité. D'après le texte cité, il semble que la confession remet les péchés, d'un côté, à cause de la contrition qu'elle augmente et dont elle est le signe extérieur et, d'un autre côté, à cause de 'humiliation qu'elle provoque et qui fait renoncer au péché. Hincmar semble donc considérer l'aveu des péchés comme nécessaire en lui-même pour en obtenir la rémission et il le regarde comme l'élément principal, la partie essentielle du rite pénitentiel. L'efficacité de la confession ne serait plus subordonnée à la pénitence mais résulterait d'une vertu rémissive propre à l'aveu lui-même.

Cette épître enseigne aussi que la confession des péchés graves doit se faire aux prêtres : « quae singillatim de singulis semel sacerdoti sufficit confessio facta, si post hanc confessionem non fuerint iterata peccata » (2).

Quant aux fautes quotidiennes et légères, Hincmar conseille aux fidèles de se les accuser les uns aux autres selon l'exhortation de saint Jacques, afin d'en obtenir la rémission par les prières et les bonnes œuvres des fidèles : « Quotidiana autem leviaque peccata, secundum Jacobi Apostoli (cap. V, 16) hortamentum, alterutrum coaequalibus quotidie confitenda sunt. Quae quotidiana eorum oratione cum quotidianis piis actibus credenda sunt mundari, si cum benignitate mentis in oratione Dominica veraciter dicitur : Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris » (3).

La seule différence entre la doctrine de Hincmar et celle du vénérable Bède consiste en ce que ce dernier semble regarder cette confession comme obligatoire et nécessaire, tandis que pour Hincmar l'aveu des fautes quotidiennes au prochain ne constitue qu'un conseil, une exhortation.

(1) *Ibid.*, col. 174.
(2) *Ibid.*, col. 173.
(3) *Ibid.*, col. 174.

De l'exposé et de l'examen des nombreux témoignages, analysés plus haut, se dégage la conclusion que, selon la doctrine de tous les théologiens du haut moyen âge, la confession des péchés graves doit toujours se faire au prêtre, tandis que celle des péchés véniels peut être faite soit au prêtre, soit au laïque. Quant à la nécessité de la confession, l'enseignement des auteurs de cette époque est unanime : « Sans aveu, aucun péché, même véniel, ne peut être remis ».

Toutefois, seule la confession faite au prêtre, est considérée comme « sacramentelle ». Car dans le processus de la justification la confession sacramentelle seule suppose l'intervention du prêtre qui, de l'avis de tous les théologiens, a seul le pouvoir de lier et de délier, de remettre les péchés ou de les retenir, de donner l'absolution et la réconciliation ou de les refuser.

La confession quotidienne, au contraire, qui se faisait à des laïques, ne fut jamais considérée, durant la période carolingienne, comme sacramentelle. Aucun auteur n'a attribué aux laïques le pouvoir d'absoudre : de l'avis de tous, les prêtres en étaient les seuls détenteurs. Telle est la doctrine du vénérable Bède (1), d'Alcuin (2), de Walafride Strabon (3), de Rhaban Maur (4), et de Hincmar de Reims (5).

La pratique de confesser les péchés véniels aux laïques peut s'expliquer par deux causes principales qui se sont complétées mutuellement, d'abord la pratique existant dans les couvents de confesser devant toute la communauté, plusieurs fois par jour, les fautes légères, les manquements commis, afin d'en obtenir le pardon par les prières communes ; ensuite, le caractère de plus en plus obligatoire que revêtit la confession, à mesure que la pénitence fut adoucie et mitigée.

Toutes ces conclusions, reprises ici dans une courte synthèse, ont été analysées et développées longuement au cours de cette première partie.

(1) *Expositio super D. Iacobi epistolam*, cap. V, MIGNE, *P.L.*, t. 93, col. 39, 40.

(2) *De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini.* Opusc. VII, MIGNE, *P.L.*, t. 101, col. 652.

(3) *Glossa ordinaria. Epistola S. Iacobi*, cap. V, MIGNE, *P. L.*, t. 114, col. 679.

(4) *De clericorum institutione*, lib. II, cap. 30, MIGNE, *P.L.*, t. 107, col. 343.

(5) *Epist. XXVI ad Hildeboldum*, MIGNE, *P.L.*, t. 127, col. 174.

DEUXIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES DURANT LA PERIODE PRÉSCOLASTIQUE (XI[e] siècle)

CHAPITRE PREMIER.

Évolution de la Discipline pénitentielle.

Comme nous venons de le voir, au début du VIII[e] siècle le Vénérable Bède admet déjà la nécessité de la confession pour obtenir de Dieu la rémission des péchés. Il déduit de ce principe que, si l'on ne confesse point les fautes légères au prêtre, il faut les accuser au prochain. Celui-ci en obtient le pardon par ses prières. Quant aux péchés graves, ils doivent toujours être soumis aux prêtres, parce qu'eux seuls ont le pouvoir d'en absoudre le pénitent. Les raisons alléguées pour fonder l'obligation de l'aveu des péchés véniels aux laïques et justifier cette pratique, sont généralement empruntées à l'Écriture Sainte et à la Tradition et aussi à la Théologie. La raison théologique, invoquée par tous, est celle-ci : Les fidèles, par leurs prières, peuvent implorer de Dieu le pardon des péchés qui leur ont été soumis. Jonas d'Orléans, Rhaban Maur et Hincmar de Reims attribuent la rémission de ces fautes légères à d'autres causes encore qu'à la prière, notamment à l'humiliation et à la contrition du cœur et du corps, provoquées ou augmentées par la confession.

Durant cette époque, il n'existe aucun vestige d'une pratique ou d'une théorie de confession de péchés graves, faite à des laïques. Cela ne doit pas nous étonner, vu l'état de l'évolution de la discipline pénitentielle dans le haut moyen âge. Comme nous l'avons fait remarquer, la pénitence était regardée comme l'élément principal, la partie essentielle du processus pénitentiel, et c'est en somme elle qui était considérée comme obtenant de Dieu

la rémission des péchés. La confession, au contraire, quoique réputée nécessaire et obligatoire, restait généralement subordonnée à la pénitence et n'était ordinairement exigée qu'en vue de la satisfaction à imposer.

Or, comme d'un côté les péchés graves, publics ou occultes, ne pouvaient être remis sans l'imposition et l'accomplissement de la pénitence et puisque, d'un autre côté, les prêtres seuls pouvaient imposer des satisfactions, il en suit logiquement que la confession des péchés graves devait se faire aux seuls prêtres.

Il en était tout autrement pour les péchés véniels. D'après la doctrine générale, il ne fallait point accomplir une pénitence pour en obtenir le pardon, vu qu'ils pouvaient être remis par toutes sortes de bonnes œuvres ; de la sorte l'aveu au prêtre n'était pas requis. S'appuyant sur l'efficacité des prières et des œuvres de pénitence communes, les fondateurs d'ordres avaient introduit la pratique d'accuser journellement les péchés quotidiens devant la communauté et les moines avaient répandu cette pratique parmi le peuple. Les théologiens se sont efforcés ensuite d'établir la nécessité de cette confession, d'abord en alléguant des textes de l'Écriture Sainte et ensuite en se basant sur la vertu rémissive de la confession elle-même.

La confession des péchés graves aux laïques ne fait son apparition qu'à l'époque où la confession ne sera plus subordonnée à la pénitence, mais où elle sera faite pour elle-même et non plus uniquement en vue de la satisfaction à imposer. Alors l'aveu constituera l'élément principal et la partie essentielle de la discipline pénitentielle et la rémission du péché sera considérée non plus comme le fruit et l'effet de la pénitence mais de la confession.

Ce n'est que vers la fin du IX^e^ siècle, comme nous l'avons d'ailleurs montré, que nous rencontrons les premiers témoignages, très rares encore, du rôle prédominant de la confession. A cette époque la confession est encore considérée en règle générale comme subordonnée à la pénitence. Les théories de la nécessité de la confession pour elle-même et de l'efficacité propre de l'aveu ne se sont imposées d'une manière universelle qu'au cours du X^e^ siècle. Il a donc fallu une évolution de plusieurs siècles pour aboutir à ce résultat. Depuis que la pénitence tarifée avait été introduite dans la discipline pénitentielle, l'importance attachée à la satisfaction allait toujours en décroissant. D'abord, la pénitence qui con-

stituait à l'origine un état proprement dit, est remplacée par un ensemble d'exercices ou d'œuvres satisfactoires, tarifés selon les fautes commises. Bientôt après, quand les pénitences accumulées étaient devenues trop onéreuses ou trop longues à accomplir, il fallait établir une sorte d'équivalence entre les œuvres prescrites. Vu le tarif des fautes, un pécheur, chargé de crimes, n'aurait jamais pu s'acquitter de la dette contractée, si le ministre de la Pénitence ne se fût relâché des rigueurs du Pénitentiel et n'eût diminué ou commué les peines prescrites. Durant toute cette époque l'efficacité attribuée à la confession s'accroît en raison directe de la diminution de la pénitence, tout en lui restant subordonnée.

La satisfaction s'adoucit davantage encore avec l'introduction des pénitences arbitraires. Les Pénitentiels n'ayant, dans la détermination de la pénitence, aucun égard à l'âge, au sexe et à la condition du pénitent, il fallut laisser au ministre du sacrement la détermination dernière de la pénitence à accomplir. Les collections de Réginon de Prüm († 915) (1) et de Burchard de Worms († 1025) (2), parmi les conseils détaillés donnés au confesseur, insistent peu sur l'obligation d'appliquer les anciens tarifs. Le prêtre lui-même pèse la gravité du péché et détermine la pénitence à accomplir. Avec ce système de la pénitence arbitraire, les satisfactions sont tellement mitigées et adoucies qu'elles perdent tout prestige aux yeux du peuple, tandis que la confession grandit en importance et en considération. Les théologiens, témoins de la diminution progressive de la pénitence, s'efforcèrent de justifier ce phénomène. Pour expliquer l'introduction des pénitences adoucies et mitigées, ils placent la vertu rémissive des péchés dans la confession elle-même. Ils considèrent la confession comme une pénitence, à cause de l'*erubescentia* qu'elle provoque, à cause de l'humiliation qu'elle fait naître. De la sorte, la doctrine généralement admise, d'après laquelle la rémission du péché est l'effet ou le fruit de la pénitence, est sauve, puisque la confession, qui constituera désormais l'élément principal de la rémission des péchés, est regardée elle-même comme une pénitence, comme la pénitence par excellence. Cette doctrine explique la place prédo-

(1) Migne, *P.L.*, t. 132.
(2) Migne, *P.L.*, t. 140.

minante, réservée à la confession, dans la pratique pénitentielle, depuis la fin du xe siècle et l'abandon de plus en plus grand des pénitences sévères antérieures.

Quelques théologiens du ixe siècle avaient déjà attiré l'attention sur la confusion, la honte, engendrées par la confession, mais n'y voyaient point encore une partie de la satisfaction. Ainsi Alcuin considère la confession comme un sacrifice (1) et comme provoquant la confusion (2). Jonas, évêque d'Orléans, fait remarquer que la pénitence par excellence est la contrition du cœur et nullement les œuvres pénitentielles : « Quod vero poenitentia prolixitate temporis non sit pensanda sed contritione cordis, poenitentia David et coeterorum sanctorum poenitentium in promptu est » (3). On retrouve cette doctrine chez tous les théologiens et canonistes des ixe et xe siècles.

Hincmar de Reims enseigne que sans la contrition du cœur et sans l'humiliation on ne peut obtenir le pardon du péché : « Quisquis enim peccata plangit, nec tamen deserit, cor quidem conterit sed humiliare contemnit ; quisquis vero peccata sua iam deserit, nec tamen plangit, iam quidem humiliat, sed conterere cor recusat » (4).

Les auteurs du ixe siècle, tout en accordant une valeur rémissive à la confession, continuent cependant à subordonner l'aveu à la pénitence. Celle-ci en effet, d'après la doctrine générale, constitue l'élément principal, la partie essentielle dans le processus de la rémission des péchés et elle est considérée comme opérant le pardon des fautes. Un des premiers théologiens qui ait attribué la rémission des péchés à une vertu inhérente à la confession elle-même, paraît être Rhaban Maur. Il enseigne en effet, comme nous

(1) Exspectat Dominus a nobis confessionis sacrificium ut praestet nobis delectabile indulgentiae munus. *Opusc. VII, De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini.* Migne, *P.L.*, t. 101, col. 651. — Comme un exercice d'humilité : Cur in secundo poenitentiae baptismate, per confessionem humilitatis nostrae ab omnibus post primum baptisma peractis eadem divina miserante gratia, sacerdotali similiter auxilio non debemus absolvi peccatis. *Epistola* 112. Migne, *P.L.*, t. 100, col. 339.

(2) Si nunc erubescit confiteri peccata sua... stabit accusator malignus adversus eum. *Opusculum VII.* Migne, *P.L.*, t. 101, col. 655.

(3) *De institutione laicali*, lib. I, cap. xv. Migne, *P.L.*, t. 106, col. 151.

(4) *Epistola XXVI.* Migne, *P.L.*, t. 126, col. 174.

l'avons indiqué, que la confession justifie le pécheur et obtient le pardon des fautes commises en vertu de la honte ressentie et de l'humiliation subie par l'aveu de sa culpabilité. Cette théorie, encore très peu répandue au IXe siècle, gagnera un terrain considérable au cours du siècle suivant et finira par s'imposer universellement. Le grand prestige dont jouit cette doctrine au Xe siècle ressort du fait qu'elle figure déjà dans une collection de Canons, appelée *Canones sub Edgardo Rege* (959-975). On y lit en effet : « Non erubescat confiteri scelera... quia inde venit indulgentia..., confessio enim iustificat » (1). Au début du XIe siècle, la conception, qui fait de la confession la partie la plus importante de la satisfaction, nécessaire en elle-même pour la rémission des péchés, se traduit fréquemment dans la conduite des fidèles. Ainsi Thietmar, évêque de Mersebourg († 1018), raconte qu'un ecclésiastique mourant, tout en s'étant déjà confessé à un prêtre, mit encore ses péchés par écrit pour en faire part au prêtre. La raison alléguée c'est que la confusion deviendra plus grande par cet acte (2).

Cette théorie est formulée pour la première fois en termes explicites dans un traité, attribué à saint Augustin et intitulé *De vera et falsa poenitentia* (1050-1075) : « Erubescentia partem habet remissionis » et « multum satisfactionis obtulit qui erubescentiae dominans nihil eorum, quae commisit, denegavit » (3). Au XIIe siècle, cette conception gagne de plus en plus d'importance et finit par prévaloir chez tous les théologiens et canonistes.

Elle est le fondement de la nécessité absolue de la confession et de la vertu rémissive qui lui est attribuée par les théologiens de cette époque : « sans confession, pas de rémission ». Toutefois, pour avoir son efficacité pleine et entière, la confession devait être faite au prêtre. Cette doctrine, généralement admise aux âges antérieurs, où la pénitence, imposée par des prêtres, constituait la partie principale de la discipline pénitentielle, continue à prévaloir à l'époque où la confession se faisait pour elle-même et non en vue de la pénitence à imposer. De là vient qu'en théo-

(1) J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XVII, Venise, 1772, col. 518.

(2) F. Kurze, *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, lib. IX, cap. 10, dans *Scriptores rerum Germanic. in usum scholarum*, t. 52, Hannovre, 1889, p. 245.

(3) Migne, *P.L.*, t. 40, col. 1122.

rie la question : « peut-on se confesser à un autre qu'à un prêtre ? » ne se posait pas encore. Seulement, en pratique, le cas pouvait se présenter où le prêtre à qui l'on pût se confesser venait à manquer. Que faire alors ? La confession est absolument requise pour la rémission des péchés ; le pécheur a la volonté de faire l'aveu de ses fautes, mais le prêtre fait défaut. Dans ce cas exceptionnel, il est assez naturel que les fidèles se soient confessés à leur prochain, même de leurs péchés graves. Cette conclusion est d'autant plus logique que la confession, faite à des laïques, aussi bien que l'aveu aux prêtres, peut provoquer la confusion et l'humiliation qui, d'après la doctrine générale, sont censées obtenir de Dieu le pardon et la rémission des péchés.

Nous sommes amenés de la sorte à étudier la pratique et la doctrine de la confession aux laïques durant la période préscolastique.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Examen de la pratique et de la théorie relatives à la confession aux laïques

Il en est de la confession des péchés graves aux laïques, comme de plusieurs autres institutions ecclésiastiques : la pratique a précédé la théorie. Les sources les plus anciennes que nous connaissions, rapportent seulement des faits : des fidèles confessaient au prochain leurs péchés graves en vue d'en obtenir de Dieu le pardon. La justification doctrinale de cette pratique n'a eté exposée et établie que plus tard.

Le témoignage le plus ancien touchant une accusation de péchés mortels à des laïques, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, est fourni par THIETMAR, évêque de Mersebourg († en 1018 ou 1019) (1). Dans sa chronique, composée au début du XI^e^ siècle, (d'après W. Wattenbach et A. M. Koeniger (2), entre 1012 et 1018 ; d'après Fr. Kurze (3), entre 1012 et 1016), Thietmar raconte au livre VIII, chap. 14, (écrit d'après Fr. Kurze en 1015) (4) que le duc Ernest, blessé mortellement dans un accident de chasse, faute de pouvoir recourir à un prêtre, se confessa tout haut devant tous ses compagnons, les invitant à prier et à faire prier pour lui ; après quoi il mourut. Voici ce texte important :

« In hiis diebus festivis Ernost inclitus Alemanniae dux, pueri successor Herimanni, cum in silva quadam illicite venaretur, ab uno militum suimet plus ignorantia quam voluntate spontanea, ut cervam sagit-

(1) W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen*, t. I, Berlin, 1904, p. 393. FR. KURZE, *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* post editionem J. M. Lappenbergii recognovit Frid. Kurze, dans *Scriptores rerum germanic. in usum Scholarum*, t. 52, Hannovre, 1889, p. IX.

(2) *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, Série II, n° 10, Munich, 1906, p. 81.

(3) *Op. cit.*, p. X.

(4) *Op. cit.*, p. X.

tare debuit, pro dolor! vulneratur. Hic, quia mortem sibi imminere perspexit, socios vocat et, ut reo parcerent, supplicatur, et quia hic tunc presbiterum, quo sua confiteretur peccata, non habuit, unum ex militibus huius vice propius accedere iussit. Quem cum adesse perspiceret : « omnes » inquit « accedite et commortalis vestri ac peccatoris facta aure cordis percipite et, qualiter curentur, unanimiter sucurrite ; absentibus(que) cunctis fidelibus peccatricem meimet animam queso commendate et uxorem meam, ut honorem suum servet et mei non obliviscatur, ammonete ». Haec dicens, in quocumque unquam se aliquid deliquisse recordari potuit, cunctis presentibus innotuit et mox de luce (hac) II Kal. Iunii (Necrol. Merseb.) discessit, sepultus in Wirciburg iuxta patrem suum marchionem Liupoldum, ut ipse rogavit » (1).

Ce fait, rapporté par Thietmar en 1015 (2), ne peut s'être passé en 850 comme le soutient P. Laurain (3). Plusieurs raisons plaident contre cette assertion et la rendent inacceptable.

D'abord l'enfant Herimann dont le duc Ernest est le successeur d'après le texte allégué, ne peut être que Herimann III, dont la sœur Gisèle, après la mort de son mari Bruno, a épousé le duc Ernest. Comme Herimann III est mort en 1012, il faut placer le fait vers l'époque à laquelle il a été rapporté par Fr. Kurze (4) et A. M. Koeniger (5).

(1) Fr. Kurze, *op. cit.*, p. 201-202, Migne, *P.L.*, t. 139, col. 1369.

(2) Fr. Kurze, *op. cit.*, p. x : « a. 1015... VIII, 4-20... videtur perfecisse Thietmarus ».

(3) *Op. cit.*, p. 15. Laurain est arrivé à cette fausse détermination de date pour avoir mal interprété un chiffre inséré dans l'édition de la Chronique de Thietmar dans Migne, *P.L.*, t. 139, col. 1369. Voici le texte en question : « Haec dicens, in quocumque unquam se aliquid deliquisse recordari potuit, cunctis praesentibus innotuit et mox de luce hac 2 Kalendas Iunii discessit, (850), sepultus in Warceburg iuxta patrem suum marchionem Liupoldum, ut ipse rogavit ». P. Laurain a interprété le chiffre 850, ajouté après « 2 Kalendas Iunii discessit » comme signifiant l'année de la mort du duc Ernest. Or, de fait le chiffre 850, inséré dans le texte, renvoie à une note, mise en bas de la page où nous lisons : « Notae. 849... 850 V. Ann. Hildesh., a. 1015 Kalend. Merseb. Mai. 31 ». L'opinion de P. Laurain, qui place la mort du duc Ernest en 850, repose donc sur une mauvaise interprétation du chiffre 850, inséré dans le texte de l'édition de Migne.

(4) *Op. cit.*, p. xvii, xviii, où il dit : « Septimus (liber) denique ceteras res inter a. 1012 et 1014 gestas contineret ». Il faut remarquer que la division, que Kurze donne à la chronique,ne correspond pas à la division ancienne, de sorte que le livre VII de Migne devient, dans l'édition de Kurze, le livre VIII.

(5) *Op. cit.*, p. 81, note 3 ; il place ce fait en 1015, puisqu'il soutient

De plus, ce fait ne cadre nullement avec la pratique pénitentielle, telle qu'elle existait au milieu du IXe siècle. La confession n'était point faite alors, en règle générale, pour elle-même et indépendamment de la satisfaction à imposer. Elle ne pouvait donc revêtir le caractère obligatoire qu'on lui reconnaît à partir du milieu du Xe siècle. Ce fait placé en 850 constituerait un fait unique et extraordinaire à cette époque et serait contraire à la discipline pénitentielle existante ; il faudrait attendre environ deux siècles pour trouver un fait analogue.

Après avoir rapporté ce fait, Thietmar observe qu'il espère que le duc obtiendra le salut par la confession faite à ses compagnons à cause de la grande confusion subie par l'humble aveu de ses fautes (1). Il ajoute aussitôt à l'adresse des lecteurs : « Apprenez par cet exemple qu'il faut montrer votre maladie au médecin céleste et ne pas mépriser son contre-poison salutaire. Quel que soit d'ailleurs le confesseur que nous ayons à notre mort, que le pécheur ne mette point de délai à s'accuser humblement de ses fautes afin que, par son intermédiaire et son intercession, il trouve dans le ciel un juge miséricordieux ». « De hoc exemplum, fratres in Christo, capite, et morbum interius latentem medico coelesti aperite et antidotum eius salubre nullatenus spernite et quicumque sit in fine nostro confessor, non moretur in gementi professione peccator, ut ab eo in coelis inveniatur propicius remissor » (2).

Une triple conclusion se dégage de ce précieux témoignage : d'abord, que du temps de Thietmar on attache une grande importance à l'aveu qu'on considère comme nécessaire à la rémission des péchés et au salut ; puis, que la confusion ou l'erubescentia, inhérentes à toute confession, constituent la cause de l'efficacité de la confession ; enfin, qu'au début du XIe siècle il n'existait pas encore de doctrine définitive et déterminée au sujet de l'efficacité et de la nécessité de la confession aux laïques.

Contrairement donc à ce que soutient Binterim (3), l'histoire

avec W. Wattenbach que la chronique a été composée entre 1012 et 1018.

(1) Hic iuvenis, ut spero, felicem habet animam, cui, sicut ipse vivens testatus est, plus placuit coram multis hic erubescere, quam coram omnipotenti Deo latere. Fr. Kurze, *op. cit.*, p. 202.

(2) Fr. Kurze, *op. cit.*, p. 202.

(3) *Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche*, t. V, Mainz, 1831, p. 290, où il écrit : « aus den thelogischen Hörsalen trat diese Meinung ins praktischen Leben über ».

atteste que, pour la confession aux laïques, comme d'ailleurs pour plusieurs autres institutions ecclésiastiques, la pratique a précédé la théorie.

De la même époque doit dater un autre document, qui fait allusion à l existence de l'aveu des péchés aux laïques. Il s'agit d'une FORMULE D'EXCOMMUNICATION, contenue dans les codes latins 4570, fol. 89ᵛ-90ʳ et 3909, fol. 42ʳ-42ᵛ de la Bibliothèque de Munich et éditée par A. M. Koeniger (1). Voici d'ailleurs cette formule intéressante à plus d'un point de vue :

« Virum hunc, qui hoc aut illud peccatum commisit et a nobis frequenter ammonitus penitere contempsit et canonice ad synodum nostrum vocatus venire noluit, a christianorum consortio totius huius concilii iudicio seiungimus et paganorum eo amplius, quo a deo remotus est, episcopalis eum auctoritatis banno innodamus. Dabimus ei tamen illo manente banno, antequam eum legitime et pleniter excommunicemus pro christi nomine ad resipiscendum sex ebdomadarum inducias. Quod si tunc converti noluerit, interdicimus ei omnium ecclesiarum ingressum et ne aliquis presbiter illi missam canat et nec ille nec aliquis sibi pacis osculum, quia christiane pacis est inimicus, dare presumat. Deinde dabimus ei trium ebdomadarum inducias. Si nec tunc se correxerit, interdicimus, si infirmus fuerit, ut nullus presbiter nec aliquis fidelium christi illum visitare aut aliquid ei humanitatis impendere audeat. Post hec dabimus ei duarum ebdomadarum inducias. *Et si tunc non penituerit, interdicimus christifidelibus, ne quisquam eius confessionem audiat aut remissionem illi peccatorum promittat. In nostro edicto et consultu publice peniteat quod publice peccavit.* Deinde concedimus ei unius ebdomade inducias. Et si tunc non resipuerit, interdicimus, ne quisquam fidelium pro eo orationem fundat aut infirmum salutari oleo perungat sed perunctio illius sit coram christo oleum peccatoris et oratio eius fiat in peccatum. Si vero has salutis parvipenderit medecinas, dabimus ei pro vera caritate, que christus est, trium dierum inducias. Et si tunc conversus non fuerit, canonica et apostolica auctoritate interdicimus ei, quod maximum et unicum et singulare humane salutis est remedium, ne christi corpus et sanguinem ullo modo pro viatico accipiat. Si autem super bannum nostrum id acceperit, sicut iude sibi obsit, in quem post buccellam sathanas introivit. Super hec omnia, ne inhumani iudicemur aut impii, dabimus ei unius diei et unius noctis inducias. Quod si hec salutis spacias spreverit et ecclesie dei, quam lesit, satisfacere contemp-

(1) *Beiträge zu den fränkischen Kapitularien und Synoden*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. 87, 1907, p. 400-401. Dans le même article (p. 401-402) A. Koeniger donne les raisons qui l'ont déterminé à placer la composition de cette formule au début du XIᵉ siècle.

serit et in hoc dei despectu mortuus fuerit,nulla pro eo domino fiat commendatio, sed ut ceteri, ne talia faciant, terreantur, nullus ei fidelium sepulturam prebeat sed sepultura asini sepeliatur ».

Cette formule contient une excommunication en sept sommations consécutives dont la quatrième concerne notre sujet : « Et si tunc non penituerit, interdicimus christifidelibus, ne quisquam eius confessionem audiat aut remissionem illi peccatorum promittat ». De ce texte obscur et équivoque en lui-même se dégage un fait certain, à savoir, que la confession aux laïques était en vogue à l'époque où la formule a été édictée. Le sens obvie des « christifideles », auxquels il est défendu d'entendre la confession de l'excommunié, exige en effet qu'on étende ce vocable aux chrétiens en général et qu'on ne le restreigne point aux seuls prêtres.Toute la discussion au sujet du sens de cette quatrième prohibition se réduit donc au fait de savoir s'il y est question d'une confession de péchés mortels ou d'un aveu de fautes vénielles. Nos préférences vont à la première de ces alternatives. Tout le contexte en effet semble prouver qu'il s'agit d'une confession de péchés graves à des laïques.

Les diverses excommunications, portées dans cette formule, ont pour objet un péché qui entraîne une pénitence publique et la convocation du pécheur à un synode (1). Or, il est difficile d'admettre qu'un péché véniel soit frappé de peines aussi graves et d'excommunications aussi sévères que celles qui y sont énumérées. Il faut donc interpréter la quatrième prohibition d'une défense faite aux fidèles d'entendre la confession du péché mortel qui avait entraîné les multiples excommunications dont il est question dans la formule. La même conclusion se dégage de la raison alléguée pour laquelle il est interdit aux chrétiens d'entendre la confession d'un tel pécheur ou de lui promettre la rémission de ses péchés. En effet, de l'avis du concile qui a promulgué la formule, il est défendu aux fidèles de s'occuper du pécheur en question parce qu'un péché public doit être expié par une pénitence publique (2). Or, il est établi qu'à l'époque carolingienne il était

(1) Virum hunc, qui hoc aut illud peccatum commisit et nobis frequenter ammonitus penitere contempsit et canonice ad synodum nostram vocatus venire noluit, a christianorum consortio totius huius concilii iudicio seiungimus. *Ibid.*

(2) In nostro edicto et consultu publice peniteat quod publice peccavit. *Ibid.*

universellement admis que les seuls péchés graves publics devaient être expiés publiquement (1). Il résulte donc de ces considérations que le concile en question interdit aux fidèles d'entendre la confession des péchés graves, commis par un pécheur qui refuse de faire pénitence et qui a encouru déjà une triple excommunication. Cette formule reconnaît par conséquent que des chrétiens se confessaient en certains cas l'un à l'autre les péchés graves qu'ils avaient eu le malheur de commettre. Toutefois, elle ne fait point encore allusion à une théorie existant au sujet de cette pratique pénitentielle, de sorte qu'il résulte de cette formule, comme du fait rapporté par Thietmar, que la pratique a précédé la théorie par rapport à la confession des péchés mortels aux laïques.

Un autre fait intéressant, qui doit s'être passé vers 1085 (2),

(1) Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia ; quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse poenitentia. RHABAN MAUR, *De Clericorum institutione*, lib. II, cap. 30, MIGNE, *P.L.*, t. 107, col. 342.

(2) Que le fait, raconté par Orderic Vital, se soit passé vers 1085, résulte des considérations suivantes. Il s'agit d'un événement arrivé pendant la guerre de Guillaume le Conquérant contre les Cénomans, comme l'atteste Orderic Vital lui-même dans son *Historia Ecclesiastica*, Pars III, lib. VII, cap. 8 : « Nam quidam Cenomannensium, qui quasi naturali semper inquietudine agitantur, et mobilitate sua pacem turbant, ipsique turbentur, contra regem Willelmum arma sumpserunt... In hac guerra Robertus de Veteri-Ponte et Robertus de Uxeio, aliique egregii Normannorum milites multumque lugendi, occisi sunt. Nam XIV Kalendas Decembris, dum Normannica cohors impetum in hostes faceret, quidam puer imberbis... Richerium de Aquila lethaliter sub oculo percussit ». MIGNE, *P.L.*, t. 188, col. 531-532. Or, cette guerre doit avoir eu lieu entre 1083 et 1087, à savoir entre la mort de Guillaume le Conquérant (1087) et celle de son épouse Mathilde (1083). En effet, Orderic Vital raconte que, durant les quatre années que Guillaume a vécu après la mort de son épouse, il a été éprouvé fortement par de nombreuses tribulations et de scandaleuses rébellions. Parmi ces dernières il cite la révolte des Cénomans pendant laquelle Richer de l'Aigle a été blessé : « Post obitum gloriosae Mathildis reginae Willelmus rex pene 4 annis, quibus supervixit, multis procellis tribulationum contra eum insurgentibus vehementer laboravit. Nam quidam Cenomannensium... contra regem Willelmum arma sumpserunt ». MIGNE, *P. L.*, t. 188, col. 531. Il résulte donc de ces considérations que le fait, rapporté dans le texte, doit s'être passé vers 1085. C'est d'ailleurs la date, admise

est rapporté dans l'histoire ecclésiastique d'Orderic Vital († 1150), religieux du monastère de Saint-Évroult, en Normandie.

Il y raconte que, pendant la guerre de Guillaume le Conquérant contre les Cénomans de l'Ancienne Anjou, le Normand Richer de l'Aigle fut blessé par un jeune homme, qui s'était caché dans les buissons. Ses compagnons s'emparèrent aussitôt du meurtrier. Comme ils allaient l'égorger, le noble blessé intervient pour les supplier de faire grâce au jeune homme. Après quoi, Richer confesse ses péchés à ses compagnons d'armes et il meurt avant d'avoir pu regagner la ville (1).

Les faits que nous venons de rapporter prouvent suffisamment que la confession des péchés, même mortels, à des laïques, était pratiquée fréquemment au cours du XI^e siècle et qu'en l'absence du prêtre les fidèles de cette époque avaient contracté peu à peu l'habitude de se confesser au prochain.

Cette nouvelle pratique, qui nous paraît étrange aujourd'hui, attira bientôt sur elle l'attention des théologiens qui ne tarderont point à en rechercher la justification doctrinale, l'explication théologique. Toutefois ce n'est que vers le milieu du XI^e siècle que l'auteur anonyme du traité « De vera et falsa poenitentia » (2) accrédité pour la première fois la théorie de la confession aux laï-

par H. Lea, *op. cit.*, p. 219, et par E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, lib. I, pars II, cap. 6, art. 6, Rouen, 1700, p. 38, où il écrit : « His accedit praxis quam videre est apud Ordericum Vitalem, lib. 7 Historiae, ubi ad annum 1085, Richerius de Aquila in bello vulneratus peccata sua sodalibus suis confessus legitur ».

(1) *Historia ecclesiae*, Pars III, lib. VII, cap. 8, dans Migne, *P.L.*, t. 188, col. 532 : « Nam XIV kalendas Decembris dum Normannica cohors impetum in hostes faceret, quidam puer imberbis, qui secus viam inter vepres absconditus erat, sagittam emisit, et Richerium de Aquila, Engenulfi filium, lethaliter sub oculo percussit. Furentes autem socii concurrerunt, et puerum statim comprehenderunt, atque pro vindicta nobilissimi baronis occidere voluerunt. Sed moriens Richerius ei subvenit. Nam, dum vellent eum iugulare, vulneratus quanto potuit conatu exclamavit : « Sinite illum pro amore Dei. Peccatis meis exigentibus sic debeo mori ». Mox dimisso percussore, lugendus heros peccata sua sodalibus suis confessus est, et antequam urbem adduci potuisset, mortuus est ».

(2) Pour la détermination de la date de composition de ce traité, cf. A. Koeniger, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, Munich, 1906, p. 81-82 et G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909,

ques et posé les principes, qui devaient justifier cette pratique en vogue depuis quelques dizaines d'années. Après avoir démontré l'existence d'un précepte obligeant les fidèles à confesser leurs péchés et exhorté les pécheurs à s'adresser aux prêtres, seuls détenteurs du pouvoir de lier et de délier, le pseudo-Augustin continue : « Telle est cependant la puissance, (la valeur, l'efficacité) de la confession, qu'à défaut d'un prêtre il faut la faire au prochain. Il arrive souvent que le pénitent ne peut s'humilier devant le prêtre dont il désire en vain la présence. Et bien que celui à qui il se confesse n'ait pas le pouvoir de délier, cependant, en lui confessant son crime et en subissant ainsi la honte et la confusion de cet aveu, le pénitent se rend digne de pardon « ex desiderio sacerdotis ». Les lépreux en effet étaient déjà guéris avant de se rendre chez les prêtres, avant d'avoir pénétré chez eux (Lc. XVII, 14). D'où l'on voit que Dieu considère le cœur, quand le pénitent est dans l'impuissance de recourir au prêtre... Mais la miséricorde de Dieu éclate partout ; il fait grâce au cœur droit, bien qu'avec un certain retard peut-être, quand le prêtre n'a pu exercer son pouvoir des clefs » (1).

Le pseudo-Augustin attache une si grande importance et une si grande efficacité à la confession pour la confusion qu'elle provoque, qu'il en fait une obligation, même quand on ne trouve pas de prêtre à qui s'adresser : « Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo ». Cette phrase prise en

p. 13, note 1. D'après ces auteurs cet écrit anonyme doit avoir été composé vers le milieu du XI^e siècle. De nos jours tous les auteurs considèrent l'attribution de ce traité à saint Augustin comme fausse. Cf. P. LAURAIN, *op. cit.*, p. 20, note 2.

(1) Tantaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit, quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec locus nec tempus offert. Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia, ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis. Mundati enim sunt leprosi, dum ibant ostendere ora sacerdotibus, antequam ad eos pervenirent (Lc. XVII, 14). Unde patet Deum ad cor respicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire. Saepe quidem eos quaerunt sani et laeti ; sed dum quaerunt et antequam perveniant ad eos moriuntur. Sed Dei misericordia est ubique, qui et iustis novit parcere et si non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. MIGNE, *P.L.*, t. 40, col. 1122-1223.

elle-même peut s'entendre et s'interpréter en deux sens différents, d'après la signification qu'on attribue au mot « vis ». Ce vocable peut désigner ou bien la force qui oblige à avouer et alors le sens serait : « l'obligation de l'aveu est telle que... », ou bien ce mot désigne la force ou la vertu curative de la confession et, dans ce cas, le sens serait : « la puissance, l'efficacité de l'aveu est telle que... » (1).

C'est au contexte à décider de la signification à attribuer à cette phrase. Dans le chapitre dixième, le pseudo-Augustin détermine le fondement de l'obligation de la confession : c'est la confusion, excitée en nous par l'aveu des péchés et constituant une humiliation, une peine qui nous rend dignes du pardon. « Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, (confitendo peccata), fit dignus misericordia ». D'où il conclut que l'on obtiendra d'autant plus facilement le pardon que les personnes auxquelles on s'adresse sont plus nombreuses : « Unde patet quod quanto pluribus confitebitur in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequetur gratiam remissionis ». La facilité et la promptitude du pardon dépendent aussi du pouvoir de celui à qui le pécheur s'adresse. Ainsi celui qui rougit devant un prêtre, obtiendra plus facilement et plus rapidement et plus complètement le pardon qu'un autre : « ipsi enim sacerdotes plus iam possunt proficere, plus confitentibus parcere ». C'est pourquoi il faut s'efforcer avant tout de trouver un prêtre pour lui confesser ses péchés : « Quare qui confiteri vult peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem, scientem ligare et solvere ». Suit alors la phrase : « Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo ». Quelle signification faut-il lui attribuer ? Le pseudo-Augustin place la raison de l'importance, de l'efficacité et de l'obligation de la confession dans la confusion : c'est par la confusion que le pécheur se rend digne du pardon et c'est par la confusion que la confession remet les péchés. Les hommes ne peuvent exercer aucune influence sur la rémission elle-même, ils peuvent seulement, lorsqu'ils sont prêtres, l'accélérer ou la faciliter. Il faut donc s'adresser en premier lieu aux prêtres. Toutefois, puisque l'efficacité de la confession dépend essentiellement de la confusion et puisque cette dernière peut

(1) P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, Paris, 1897, p. 57.

être provoquée par n'importe quelle confession,le pseudo-Augustin conclut : « dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre, il faut se confesser à un laïque ; l'efficacité de la confession est si grande, en effet, que même alors l'aveu des péchés peut exciter la confusion et obtenir par là le pardon ».

Nous traduisons donc ce passage : « L'efficacité ou la puissance de la confession est telle, qu'à défa ut d'un prêtre, il faut la faire au prochain ».

Tout en écartant le sens : « L'obl igation de l'aveu est telle que... » nous ne voulons nullement en conclure que l'obligation de se confesser à un laïque, à défaut d'un prêtre, ne soit pas enseignée dans ce passage et que l'idée de « conseil » soit la seule qui semble se dégager de ce texte, comme le prétendent P. Laurain (1) et A. Vacant (2). En effet, d'un côté, il faut confesser ses péchés pour pouvoir en obtenir le pardon : « Praecepit enim Dominus mundandis ut ostenderent ora sacerdotibus (Lc. XVIII, 14) ; docens corporali praesentia confitenda peccata... Non alium statuatis nuntium qui pro vobis offerat munus a Moyse statutu m (LEVIT. XIV, 2) ; sed qui per vos peccastis, per vos erubescatis.. Ex misericordia praecepit Dominus ut neminem poeniteret in occulto ». D'un autre côté l'efficacité de la confession,relativement à la rémission des péchés, ne dépend guère de la personne du confesseur, mais de la confusion qu'elle provoque dans le pécheur. D'où il résulte que, dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre (car on doit toujours s'adresser en premier lieu à lui), il y a obligation de se confesser à un laïque, vu que la confusion, nécessaire pour la rémission des péchés, peut être excitée par une telle confession.

Le pseudo-Augustin refuse, cependant, aux laïques le pouvoir d'absoudre. La confession, en effet, bien qu'essentiellement efficace par la confusion qu'elle provoque, doit être faite à un prêtre. C'est là un précepte donné par le Christ qui, en donnant aux lépreux l'ordre de se montrer aux prêtres, a voulu signi fier par là que les fidèles doivent s'adresser avant tout aux prêtres pour être guéris complètement de leurs péchés.

(1) *Op. cit.*, p. 57.

(2) *Absolution*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 185, où il traduit :« La puissance de la confession est si grande qu'à défaut de prêtre, le pécheur fera bien de se confesser à son prochain».

De plus, les prêtres seuls ont le pouvoir de délier le pécheur ou plutôt de le déclarer délié de ses péchés, bien que ce soit la confusion qui, essentiellement, constitue la raison rémissive du péché : « Lazarum enim de monumento iam suscitatum obtulit Dominus discipulis solvendum, per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus ». Par conséquent, pour que la confession opère la rémission complète des péchés,il faut qu'elle excite la confusion et qu'elle soit faite aux prêtres. Toutefois, en cas d'impossibilité, le désir intérieur de se confesser au prêtre, peut suppléer la dernière condition, exigée pour la rémission des péchés, pourvu que la confusion soit présente chez le pécheur. C'est en ce sens qu'il faut entendre le passage : « Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia, ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis ». Le pseudo-Augustin exige donc deux conditions pour la rémission des péchés : la confusion, qui constitue une condition essentielle et strictement nécessaire, et la confession au prêtre qu'exige un précepte du Sauveur mais que peut suppléer le désir d'y satisfaire.

D'après le *De vera et falsa poenitentia* la confession aux laïques ne constitue pas une confession sacramentelle. L'auteur anonyme dénie, en effet, tout pouvoir aux laïques. Ce n'est pas à cause du confesseur que la confession laïque justifie, mais à cause de la confusion qu'elle provoque et du désir qu'on a de se confesser au prêtre, à qui le Christ a donné le pouvoir de lier et de délier. Morin (1) n'a donc pas bien saisi l'idée de l'auteur du traité, quand il affirme que, selon le pseudo-Augustin, l'absolution, donnée par le prêtre ou par le laïque, produit le même effet chez le pénitent, lorsqu'on ne peut trouver un prêtre. Le désir du prêtre opère alors la même chose par l'intermédiaire du laïque que par celui du prêtre (2). L'auteur anonyme enseigne cependant que la rémission se fait plus prompte par la confession au prêtre que par la confession au laïque. Il faut encore remarquer que d'après le *De vera et falsa poenitentia* la matière de cette confession ne comporte pas seulement les péchés véniels mais

(1) *Op. cit.*, p. 193.

(2) Ex sententia istius antiqui auctoris idem est effectus in poenitente absolutionis a sacerdote et a laico datae, si necessitas urgeat et sacerdos haberi non potest. Nam tunc, idem operatur per laicum desiderium sacerdotis, quod ipse sacerdos. *Op. cit.*, p. 193.

s'étend même aux péchés mortels, puisqu'il ne fait aucune distinction entre les diverses sortes de péchés. Enfin, le pseudo-Augustin conseille de se confesser à n'importe quel homme présent : « proximo », « socio ».

Ce traité, attribué à saint Augustin, a joui d'une très grande autorité et exercé une influence considérable sur les scolastiques postérieurs. Le nom de saint Augustin ouvrit toutes les écoles de théologie aux enseignements de cet écrit apocryphe concernant la confession aux laïques ; tous les maîtres se réfèrent à ce traité pour défendre et justifier la pratique de cette confession ; tels Gratien (1), Pierre Lombard (2), Pierre le Chantre (3), Alain de Lille (4), Le Prévostin (5), Saint Raymond (6), Alexandre de Halès (7), St. Thomas (8), etc.

P. Laurain, n'ayant attiré l'attention sur cet écrit qu'à l'occasion de la discussion de l'opinion de Pierre Lombard sur la confession aux laïques, n'en a pas saisi l'importance dans l'évolution de la discipline pénitentielle, ni l'influence considérable sur tous les Maîtres de la scolastique postérieure. Le succès de la pratique de la confession aux laïques, préconisée dans le *De vera et falsa poenitentia*, fut en grande partie assuré et garanti par le nom de saint Augustin, sous le patronage duquel parut l'ouvrage. Tous les auteurs reconnaissent d'ailleurs l'importance de ce traité et l'influence qu'il exerça sur les âges postérieurs, relativement à la confession aux laïques ; c'est le cas pour J. Morin (9), E. Vacan-

(1) *Decretum*, Pars II, Causa XXXIII, quaest. III, De poenitentia, dist. I, can. 88, (quem poenitet). MIGNE, *P.L.*, t. 187, col. 1559-1561et *ibid.*, dist. 6, c. I, (qui vult). MIGNE, *P.L.*, ibid., col. 1637.

(2) *IV Sent.*, dist. XVII, 5, MIGNE, *P.L.*, t. 192, col. 883.

(3) *Verbum abbreviatum*, cap. 145, MIGNE, *P. L.*, t. 205, col. 346-349 et *Summa de Sacramentis*, citée dans MORIN, *op. cit.*, p. 593.

(4) *Contra haereticos*, lib. II, cap. 9-10, MIGNE, *P. L.*, t. 210, col. 385-386.

(5) *Summa*, dans MORIN, *op. cit.*, p. 594.

(6) *Summa*, lib. III, 15, dans MORIN, *op. cit.*, p. 594.

(7) *Summa*, quaest. 19, membr. 1, art. 1, dans MORIN,*op. cit.*, p. 594.

(8) *IV Sent.*, dist. 17, quaest. 3, art. 3, quaestiuncula 3.

(9) *Op. cit.*, p. 593-594.

ard (1), A. Vacant (2), J. Pohle (3), H. Hurter (4), A. Koeniger (5), G. Gromer (6), etc.

Avec cet ouvrage, la théorie de la confession aux laïques était fixée et accréditée. Elle dominera les siècles suivants. Même quand le désir et le vœu de se confesser seront déclarés suffisants pour le salut par Lanfranc, Abélard (7) et Hugues de S. Victor (8), la confession aux laïques ne disparaîtra pas, mais conservera son caractère obligatoire en cas de nécessité et en l'absence du prêtre.

Cette pratique trouva au XI^e^ siècle un autre défenseur dans le bienheureux LANFRANC († 1089) de l'ordre de S. Benoît, archevêque de Cantorbéry. Dans l'opuscule *De celanda Confessione* (9) Lanfranc se demande, à qui les fidèles doivent se confesser pour obtenir le pardon de leurs péchés, lorsque les prêtres manquent de discrétion dans la garde du secret sacramentel : « Tamen quantulumcumque dictum est, videamus quibus tunc confitendum sit » (10). Excluant les prêtres, qui violent le secret auquel ils sont tenus, les confesseurs tout indiqués sont les prêtres discrets : «Quibus praetermissis in veteri Testamento sacerdotibus lepra ostenditur (Levit. XVIII,49) ». Cependant Lanfranc autorise également les lévites ou les diacres à entendre les confessions : « Levitae tabernaculum foederis comportant, erigunt, deponunt. Tabernaculis populi a tabernaculo foederis terminum ponunt, ne indiscrete appropinquent ad tabernaculum et moriantur (Num. I, 50, 53). Tabernaculum foederis corpus est Dei et hominum Mediatoris, a quo levitae populo terminum ponunt, dum pro quibus

(1) *La Confession dans l'Eglise Latine*, dans *Revue du Clergé français*, t. 44, 1905, p. 345, et *Confession*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. III, col. 878.

(2) *Absolution*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 185.

(3) *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, Paderborn, 1916, p. 490.

(4) *Compte rendu de l'ouvrage de P. Laurain*, De l'intervention des laïques dans l'administration de la Pénitence, Paris, 1897, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. 23, 1899, p. 720-721.

(5) *Op. cit.*, p. 79-80.

(6) *Op. cit.*, p. 13-14.

(7) *Ethica*, cap. XIX, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 665, et *Sermo VIII*, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 443.

(8) *De Sacramentis*, lib. II, pars. XIV, cap. 6, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 560-564.

(9) MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 625-640.

(10) *Op. cit.*, col. 629.

peccatis a mensa Domini abstinere debeat, docent ». Lanfranc étend même cette faculté aux sous-diacres : « De subdiaconibus dicitur : mundamini qui fertis vasa Domini (Is. 52, 11). Vasa, corda significant ; unde in Evangelio : prudentes vero acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus (Mtth. XXV, 4). Subdiaconi itaque vasa Domini lavant, cum conscientias mundant », et même aux ordres inférieurs : « acolythi luminaria accendunt Ecclesiae. Exorcistarum est officium ex obsessis corporibus demonia effugere ; lectorum est verbum Dei referre ; ostiariorum est ecclesiam aperire. Quae si omnia diligenter intuentur, ad hoc fiunt visibiliter, ut ab his a quibus fiunt, fiant per mundationem conscientiarum invisibiliter. Unde B. Augustinus in tractatu sexto Epistolae S. Ioannis Apostoli sic de Baptismo : « aqua sacramenti visibilis est, aqua spiritus invisibilis ; ista abluit corpus, et significat quid fiat in anima. Visibilia namque sacramenta et operantur et significant invisibilia ». Lanfranc résume sa pensée en ces termes : « In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri *debemus* ; de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quae publice novit, et solvit et ligat » (1).

Ce texte a grandement embarrassé les commentateurs. Les uns ont voulu atténuer le terme *debemus* et lui donner le sens de *decere*, comme L. d'Achéry : « Hoc verbum « debemus » non semper necessitatem aut preceptum ingerit, sed consilium quandoque suggerit » (2). Mais s'il faut le comprendre ainsi, comment entendre le mot *convenit* qui regarde les « sacerdotes » ? A vrai dire, Lanfranc ne traite pas ici « ex professo » la question de l'obligation de la confession. Il fait toutefois allusion à la nécessité de l'aveu quand il clôt ses réflexions en disant : « Si vous ne trouvez personne à qui vous confesser, ne désespérez pas, confessez-vous à Dieu ; les Pères sont d'accord sur ce point » (3). Il ne recommande donc la confession à Dieu que dans le cas, où l'on ne peut trouver quelqu'un à qui se confesser : ce qui suppose néces-

(1) MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 629.

(2) Domni Lucae Dacherii ad B. Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi libellum de celanda confessione animadversiones, dans MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 633-634.

(3) Quod si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, quia in hoc patrum conveniunt sententiae, ut Domino confitearis. MIGNE, *P. L.*, t. 150, col. 630.

sairement qu'il admet l'obligation de la confession. D'ailleurs, il enseigne qu'il ne faut point désespérer du salut si l'on ne peut confesser ses péchés. Or, si la confession n'est pas nécessaire et obligatoire pour le salut, pourquoi désespérer ? Le désespoir ne s'empare point de quelqu'un qui se voit dans l'impossibilité d'accomplir une chose à laquelle il n'est pas tenu pour obtenir son salut. C'est pour encourager les personnes impuissantes à se confesser en cas de nécessité que Lanfranc clôt son opuscule par la remarque que nous venons de lire : ceux qui n'ont pu s'acquitter de l'obligation de confesser leurs fautes, ne doivent pas désespérer de leur salut ; tous les Pères affirment qu'il suffit alors de se confesser à Dieu.

Lanfranc distingue ensuite entre les péchés *occulta* et *publica*. Ces vocables ont aussi donné lieu à des interprétation diverses. L. d'Achéry s'efforce d'expliquer les mots « occulta » et « publica » de différentes manières, toutes également gratuites (1). Nous ne nous attarderons pas à exposer et à rejeter les divers sens dont ces mots sont susceptibles d'après L. d'Achéry, puisque ce travail a été fait d'une façon suffisante par P. Laurain (2) et nous faisons nôtre la remarque de cet auteur : « Le meilleur moyen de savoir ce qu'a voulu dire Lanfranc, c'est de l'interpréter par lui-même. Or, dans la même phrase, où il emploie les deux mots qui font difficulté, il explique pourquoi il faut confesser aux prêtres les « peccata aperta » : parce que, dit-il, c'est par les prêtres que l'Église lie et délie les péchés qu'elle connaît publiquement (publice). « Aperta » signifie donc des péchés publics et « occulta » des péchés « cachés » ou « occultes ».

D'après Lanfranc, il convient donc de confesser les péchés publics aux prêtres et il faut confesser les péchés occultes aux membres des ordres ecclésiastiques. Toutefois, dans ce dernier cas, il faut commencer par l'ordre le plus élevé en dignité, par les prêtres, et descendre graduellement jusqu'aux ordres mineurs et ce n'est que dans le cas où l'on ne peut trouver un membre de l'ordre supérieur que l'on peut s'adresser à des ministres inférieurs. Cela résulte de l'ordre d'après lequel Lanfranc énumère les différents ministres de l'Église.

(1) *Op. cit.*, col. 634-637.
(2) *Op. cit.*, p. 11-13.

Cependant, si le pécheur ne peut trouver un clerc, il doit confesser ses péchés à un fidèle, le plus pur possible, car, remarque l'Écriture, l'homme pur purifie l'impur : « Si nec in ordinibus ecclesiasticis cui confitearis invenis, vir mundus ubicumque sit, requiratur, sicut in veteri Testamento praecipitur (Num. XIX, 14-19)... Sed diligenter intuendum quid est quod sine determinatione cuiusquam ordinis homo mundus lustrare immundum dicitur ; et quosdam sanctorum Patrum legimus qui animas rexerunt, et tamen eorum ordines nescimus » (1).

Dans ce passage encore, Lanfranc appuie sur l'obligation de la confession : « A défaut d'un clerc, dit-il, que le pécheur cherche un homme pur comme il est prescrit dans l'Ancien Testament ». Pour être purifié des fautes occultes, il faut donc les confesser, à défaut d'un prêtre, aux diacres ou aux clercs inférieurs et, à leur défaut, à des laïques vertueux. Pourquoi ? Relativement aux clercs, parce qu'étant investis d'un ministère sacré, ils sont comme des sacrements visibles qui purifient l'âme. Lanfranc place, en effet, une relation étroite entre les sacrements et les ministres ecclésiastiques : « de même que les sacrements opèrent et signifient des choses invisibles, ainsi les ministres, par les fonctions qu'ils exercent dans l'Église, opèrent et signifient des choses invisibles, à savoir la « mundatio conscientiarum » (2).

Quant à la confession aux laïques, il cherche la raison de son efficacité dans un texte de l'Ancien Testament, (Num. XIX, 14-19), d'après lequel tout homme pur a la puissance de purifier ceux qui ne le sont pas. Voilà assurément des raisons différentes de celles que nous avons entendues jusqu'ici. Lanfranc explique l'efficacité de la confession, faite à des clercs ou à des laïques, non par la confusion qu'elle excite dans le pécheur ou par le désir de se confesser à un prêtre, mais par une vertu sanctificatrice que le clerc et le laïque possèdent, semblable p. ex. à celle de l'eau bénite, c. à. d., pour employer le langage de la théologie actuelle, par la

(1) MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 629-630.

(2) Quae si omnia diligenter intuentur, ad hoc fiunt visibiliter, ut ab his a quibus fiunt, fiant per mundationem conscientiarum invisibiliter. Unde B. Augustinus... sic de Baptismo : « aqua sacramenti visibilis est, aqua spiritus invisibilis ; ista abluit corpus et significat quid fiat in anima. Visibilia namque sacramenta et operantur et significant invisibilia. In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus... *Op. cit.*, col. 629.

vertu d'un sacramentel. C'est pourquoi à défaut d'un clerc, pur et vertueux, il faut chercher un laïque pour se confesser.

Lanfranc ne semble pas admettre que le confesseur non-prêtre ait le pouvoir d'absoudre le pécheur. C'est à tort, à nos yeux, que Dom Chardon (1) et, en partie, P. Laurain (2) et E. Vacandard (3) lui prêtent l'opinion contraire. En effet, de ce qu'il affirme que les clercs purifient les consciences « mundant conscientias » et que l'homme pur purifie l'homme impur, on ne peut conclure que la purification soit obtenue par l'absolution. Cette conclusion ne concorde nullement avec la doctrine exposée dans tout le passage, où l'archevêque de Cantorbéry enseigne explicitement que la raison de l'efficacité d'une telle confession doit être cherchée dans la vertu sanctificatrice que possèdent les clercs et les laïques vertueux.

La question de l'obligation du secret sacramentel qu'il discute suppose à elle seule que lui et ses contemporains reconnaissaient aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés. Il ne s'arrête pas un seul instant à établir ce pouvoir que tous ses lecteurs admettaient, tandis qu'il cherche à démontrer que, lorsqu'on ne peut se confesser à un prêtre, il reste un moyen d'obtenir la rémission de ses fautes, à savoir une humble confession faite à des clercs ou à des laïques.

D'autre part, il n'attribue jamais le pouvoir de lier ou de délier à d'autres personnes qu'aux prêtres et c'est précisément à raison de ce pouvoir, dont les seuls prêtres sont dépositaires, qu'il convient de confesser à eux seuls les péchés publics. Il est donc inexact de dire avec P. Laurain (4) que, d'après Lanfranc, « on peut confesser indifférememnt le péché occulte au prêtre ou aux autres clercs », et avec E. Vacandard « que dans la pensée de Lanfranc, il s'agit d'une confession sacramentelle » (5).

Lanfranc clôt tout ce débat par une idée nouvelle, à savoir que,

(1) *Histoire du sacrement de la Pénitence*, Sect. II, chap. 7, dans MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. XX, Paris, 1840, col. 417, où il dit : « Il (Lanfranc) enseigne que les clercs inférieurs peuvent entendre la confession des péchés cachés et en donner l'absolution ».

(2) *Op. cit.*, p. 13.

(3) *Confession*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. III, col. 876.

(4) *Op. cit.*, p. 14.

(5) *Loc. cit.*

si l'on ne peut trouver quelqu'un à qui se confesser, il ne faut pas désespérer, mais se confesser à Dieu parce que tous les Pères sont d'accord sur ce point (1). Il cite à l'appui de cette dernière assertion quelques textes de saint Jean Chrysostome, de Jean Cassien, de Maxime et de saint Léon (2).

De notre exposé de la doctrine de Lanfranc il résulte que l'archevêque de Cantorbéry ne dépend point de l'écrit du pseudo-Augustin. Les raisons que l'un et l'autre assignent à l'efficacité d'une telle confession, sont entièrement différentes. D'après le « De vera et falsa poenitentia », la confession aux laïques est salutaire et efficace, d'un côté, à cause de la confusion qu'elle provoque, et de l'autre, par le désir ou le vœu de s'adresser au prêtre qu'elle contient. D'après Lanfranc, au contraire, la confession à tout autre qu'au prêtre ne doit son efficacité qu'à la vertu sanctificatrice du clerc ou du laïque vertueux. La théorie de l'archevêque de Cantorbéry ne fut guère suivie dans les siècles suivants et elle n'a exercé d'influence sur les maîtres scolastiques postérieurs. La doctrine du pseudo-Augustin, au contraire, a été reprise par tous les théologiens à cause du nom de saint Augustin, sous le patronage duquel l'ouvrage avait paru.

Le dernier auteur de la période préscolastique, qui nous ait fourni un témoignage au sujet de la confession aux laïques, est le canoniste Yves, évêque de Chartres († 1116) (3).

Dans le premier livre de son Décret, Yves rapporte une histoire racontée, dit-il, par saint Augustin, écrivant à Fortunat. Il y est question du sacrement du Baptême qui, d'après Yves, est saint par lui-même, quand il est administré au nom du Père et

(1) Quod si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, quia in hoc conveniunt Patrum sententiae ut Domino confitearis. MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 630.

(2) MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 630-632.

(3) Il reçut sa formation scientifique à l'école monacale du Bec, où il fut l'élève de Lanfranc. Il a publié deux collections de canons, le *Decretum* et la *Panormia*. Le « Decretum » fut composé par Yves vers 1095, imprimé en 1561 à Louvain et réédité, en 1647, à Paris, tandis que la « Panormia » fut éditée en 1499 et en 1557 à Louvain. Le témoignage au sujet de la confession aux laïques se lit dans le premier livre du « Decretum » qui constitue une collection de décisions des papes et des conciles, un assemblage de sentences des Pères, surtout de saint Augustin. Cf. M. GRABMANN, *op. cit.*, t. I, p. 240.

du Fils et du Saint-Esprit. Tout baptizé a le pouvoir d'administrer ce sacrement, pouvoir qui a été communiqué par le Christ aux Apôtres, et, par les Apôtres, aux évêques, aux prêtres et même à tous les chrétiens. C'est pourquoi, en cas de nécessité et en l'absence de l'évêque ou du prêtre ou de tout autre ministre, les fidèles ont l'habitude d'administrer le sacrement du Baptême (1).

Ensuite, pour confirmer le principe énoncé, la lettre conte une histoire qui avait ému tous les auditeurs jusqu'aux larmes. La voici : Dans un naufrage, un passager, non encore baptisé, mais soucieux de son salut, désire avec ardeur recevoir le sacrement du Baptême. Il n'y avait à bord du navire qu'un pénitent qui pût l'administrer. Il baptise donc le néophyte mais lui demande à son tour de le réconcilier. Ce qui fut fait. Et ils échappèrent au naufrage (2).

A son récit le narrateur ajoute la réflexion suivante : « Tous ceux qui assistèrent à cette scène émouvante étaient convaincus que, dans ce danger imminent, Dieu avait accédé à leurs désirs, car un cœur pieux et suppliant peut exiger d'un autre homme l'administration du sacrement (de Baptême) et lui obtenir ensuite de Dieu la réconciliation et la justification. Mais si par hasard quelqu'un ne veut pas ajouter foi à ce que j'ai raconté, je ne m'y opposerai pas, mais je lui demanderai ce qu'il faudrait faire dans un

(1) Sanctum est baptismum per se ipsum quod datum est in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ; ita ut in eodem sacramento sit eadem auctoritas traditionis per Dominum nostrum ad Apostolos, per illos autem in episcopos et alios sacerdotes, vel etiam laicos christianos ab eadem origine ac stirpe venientes. Namque in necessitate cum episcopi aut presbyteri, aut quilibet ministrorum non inveniuntur, et urget periculum eius qui petit, ne sine isto sacramento hanc vitam finiat, etiam laicos dare solere sacramentum quod acceperunt, solemus audire. *Decretum*, Pars I, cap. 191, dans Migne, *P.L.*, t. 161, col. 107.

(2) Nam, cum illa historia narratur, omnes qui audiunt prope ad lacrymas movet. Cum in navi quadam fidelis nullus esset,praeter unum poenitentem, coepit imminere naufragium. Erat ibi quidam salutis suae non immemor, et sacramenti vehementissimus flagitator, nec erat aliquis qui dare posset,nisi poenitens ille : acceperat enim de peccato de quo agebat poenitentiam. Amiserat de senioribus sanctitatem sed non amiserat sacramentum.Nam si hoc amittunt peccantes cum reconciliantur post poenitentiam, quare non iterum baptizantur? Dedit ergo quod acceperat et, ne periculose vitam finiret non reconciliatus, petit ab ipso quem baptizaverat ut eum reconciliaret. Et factum est : evaserunt naufragium. *Ibid.*

cas semblable. On ne peut répondre, sans doute, qu'il faut abandonner à son sort l'homme qui, en danger de mort, demande le Baptême à un pénitent, parce qu'on pense que ce dernier ne peut pas administrer le Baptême, mais il faut croire au contraire qu'un pénitent a ce pouvoir » (1).

Cette lettre à Fortunat, qu'Yves de Chartres et, après lui, Gratien (2) attribuent à saint Augustin, ne se trouve pas dans les œuvres authentiques de l'évêque d'Hippone. Plusieurs indices semblent indiquer qu'elle doit avoir été composée par un contemporain de Lanfranc, qui aura abusé du nom du grand Docteur pour répandre plus efficacement parmi le peuple sa doctrine sur la nécessité du Baptême et de la confession. En effet, cette lettre nous révèle des points de doctrine caractéristiques de la théorie pénitentielle et sacramentelle de Lanfranc. Ainsi, de même que l'archevêque de Cantorbéry avait enseigné qu'on devait confesser ses péchés au prêtre ou à n'importe quel ministre et que seulement, en leur absence, on pouvait s'adresser en cas de nécessité, à un laïque ; ainsi l'auteur de cette lettre affirme que, pour l'administration du Baptême, il faut chercher d'abord un évêque ou un prêtre ou n'importe quel autre ministre et que, seulement en leur absence, le laïque pourra baptiser. Un autre point de contact est le suivant. Lanfranc explique l'efficacité de la confession, faite à des laïques, par une vertu sanctificatrice que possède le laïque ; l'auteur de la lettre à Fortunat préconise une explication semblable. Il exige la sainteté dans celui qui réconcilie le pénitent avec Dieu,puisqu'il le fait d'abord baptiser et c'est un cœur pieux, saint et suppliant qui obtient de Dieu la justification.

Il semble donc que Lanfranc et l'auteur de cette lettre doivent

(1) Cognitum habes quod fecerunt, nemo exstitit eorum, qui non pium animum ita crederet... Motus enim animus religiosus et supplex ab homine exigit sacramentum, a Deo impetrat sanctitatem. Quod si forte hoc quod narravi de his qui naufragio imminente periclitabantur, non vult aliquis credere : non enim hoc Scripturarum divinarum auctoritas, sed incerto auctore fama commendat, non repugnabo, sed interrogo si tale aliquid contingat, quid futurum est ? Non enim potest quisquam dicere relinquendum illum esse, qui morte imminente baptizari desiderat, quem baptizatum a poenitente quisquis non credit contigisse : oportet ut credat, posse contingere. *Ibid.*, col. 107-108.

(2) *Decretum*, Pars III De Consecratione, dist. 4, c. 36, « Sanctum est », dans Migne, *P.L.*, t. 187, col. 1807-1808.

avoir appartenu à la même école. Ce qui confirme encore cette manière de voir, c'est qu' Yves de Chartres est un disciple de Lanfranc dont les doctrines devaient lui être familières. Aussi, nous ne pouvons douter qu'il ait inséré cette lettre pseudonyme dans son Décret pour justifier une pratique et une doctrine semblables existant de son temps. De plus, nous devons admettre que cette lettre reflète la manière de voir et l'opinion d' Yves lui-même. Insérant cette lettre dans son Décret, sans y ajouter la moindre critique, il est censé partager les idees qui y sont développées.

Il semble être question dans cet écrit de la nécessité de la réconciliation, donnée après l'accomplissement de la pénitence publique, plutôt que de la nécessité et de l'obligation de la confession. En effet, il s'agit dans le récit d'un pécheur qui avait déjà reçu une pénitence pour ses péchés, mais qui n'était pas encore réconcilié. De plus la lettre insiste sur la nécessité de la réconciliation pour le salut, puisqu'elle affirme que le pénitent demande la réconciliation à celui qu'il venait de baptiser, de peur de mourir sans avoir été réconcilié. Cet exemple démontre que, d'après la croyance du peuple, il n'y avait pas de salut sans la réconciliation et que, par conséquent, si un pénitent en danger de mort voulait se sauver, il devait demander la réconciliation à un chrétien, dans l'absence du prêtre ou d'un autre ministre.

P. Laurain n'a donc pas bien compris la portée de ce passage, sur lequel il n'insiste d'ailleurs pas, quand il écrit : « La phrase finale de ce récit : « Cognitum habes » etc. paraît dire ceci : en demandant à celui, qu'il venait de baptiser, de le réconcilier, le pénitent a bien fait ; mais il aurait pu aussi ne pas le lui demander, car cette demande n'était pas obligatoire » (1). A cela nous faisons remarquer que la phrase finale n'insiste ni sur l'obligation, ni sur la non-obligation de la réconciliation, mais présente seulement l'explication théologique des faits racontés. Si l'auteur anonyme avait terminé la lettre après le récit des faits, les lecteurs auraient pu conclure que les laïques, aussi bien que les prêtres, avaient le pouvoir de réconcilier les pénitents avec Dieu et,par conséquent, d'administrer le sacrement de Pénitence. Il était, en effet, généralement admis que la réconciliation ou l'absolution finale, après l'accomplissement de la pénitence,était

(1) *Op. cit.*, p. 17.

sacramentelle. Or, la remarque qui suit le récit ne confond en aucune façon la réconciliation finale, accordée par l'évêque ou le prêtre, avec celle que le laïque est autorisé à donner dans le cas de nécessité ; il les distingue très nettement. D'après Yves, en effet, l'évêque et le prêtre réconcilient le pénitent, à raison du pouvoir qu'ils possèdent et qui leur a été communiqué par le Christ (1), tandis que, dans cette lettre, le laïque n'est pas censé réconcilier le pénitent en vertu d'un pouvoir spécial mais en vertu de la vertu sanctificatrice inhérente à un cœur pieux et saint auquel Dieu ne peut refuser le pardon sollicité.

L'auteur de la lettre, de même qu'Yves de Chartres, mettent donc une différence fondamentale entre la réconciliation accordée par le prêtre et celle que donnent les laïques en cas de nécessité ; cette dernière ne peut en aucune façon être considérée comme sacramentelle.

Bien que cette lettre ne fasse pas ressortir la nécessité de la confession, Yves y insiste cependant en de nombreux endroits. Comme tous les théologiens de la préscolastique, il prétend que, sans la confession, la rémission des péchés est impossible (2). De plus, il soutient que la confession opère, par elle-même, le salut éternel et la rémission des péchés et qu'elle n'est pas subordonnée à la pénitence, qui semble être totalement négligée à cette époque : « propter nudum gemitum et propter nudum nomen poenitentiae nullus salvabitur, sed per veram confessionem... peccatorum moles subruitur » (3). Enfin Yves de Chartres semble considérer la confession comme une satisfaction, puisqu'il les identifie et qu'il leur attribue les mêmes effets : « illos (clericos lapsos) ad pristinos gradus canon redire praecepit (in canone Ancyretano, capitulo 19) quos poenitentiae praecesserit satisfactio vel condigna peccatorum confessio » (4).

De cet exposé se dégage une double conclusion : 1° par rapport à la nécessité de la confession, la doctrine d' Yves de Chartres

(1) Tout le traité du « De Poenitentia » met cette théorie en lumière.

(2) Sine confessione emendationis (confessionis emendatione) peccata queunt dimitti. *Decretum*, Pars XV, De Poenitentia, c. 27, dans MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 863. « Per veram confessionem... peccatorum moles subruitur ». *Decretum*, Pars XV, De Poenit., c. 48, dans MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 869.

(3) *Decretum*, Pars XV, De Poenit., dans MIGNE, t. 161, col. 868-869.

(4) *Panormia*, lib. III, cap. 149, dans MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 1165.

concorde avec la doctrine générale de l'époque ; 2° par rapport aux raisons de l'efficacité de la réconciliation, produite par un laïque en cas de nécessité et l'absence d'un clerc, il paraît se rattacher à Lanfranc plutôt qu'au courant général de la doctrine pénitentielle, telle qu'elle se fit jour à la fin de la période carolingienne et se développa durant la période préscolastique.

CHAPITRE TROISIÈME

Exposé systématique de la doctrine de la confession aux laïques durant la période préscolastique.

Nous traiterons successivement de la nécessité de la confession aux laïques, du confesseur laïque, de la matière de la confession à lui soumettre, de la valeur rémissive et de l'explication théologique de cette pratique, tels qu'ils se déduisent des sources de la préscolastique.

Article premier.

Nécessité de la confession aux laïques

Puisque la nécessité de la confession aux laïques ne peut être logiquement qu'un corollaire, une conséquence de la nécessité de la confession en général, nous examinerons dans cet article deux questions :

1° Nécessité de la confession en général.

2° Nécessité de la confession aux laïques.

§ I. — *Nécessité de la confession en général.*

Déjà pendant le haut moyen âge, la plupart des théologiens ont insisté d'une manière spéciale sur la nécessité de la confession des péchés, comme nous l'avons fait remarquer dans la première partie de cette étude.

Les raisons, qu'ils font valoir, sont surtout d'ordre pratique. A partir de l'introduction de la pénitence tarifée, l'aveu devient nécessaire pour que le prêtre puisse imposer la pénitence prescrite par les livres pénitentiels. Cette nécessité se fait sentir davantage à l'époque où la détermination de la pénitence dépend uniquement du confesseur. Les théologiens fondent en outre l'obligation de la confession sur des témoignages, empruntés à l'Écriture Sainte, aux saints Pères et aux Écrivains ecclésiastiques. Ce sont là les

raisons fondamentales, invoquées par les théologiens et les prédicateurs du haut moyen âge pour convaincre les fidèles de la nécessité de la confession et les engager à faire l'aveu de leurs péchés.

Vers la fin du xe siècle et au commencement du xie, nous constatons un changement important : la base principale sur laquelle repose la doctrine de la nécessité de la confession n'est plus d'ordre pratique et scripturaire, mais avant tout d'ordre théologique. La confession est nécessaire et obligatoire, parce qu'elle constitue une partie importante de la satisfaction, parce qu'elle est la satisfaction par excellence, à cause de l'humiliation causée, de la confusion, de l'erubescentia subie.

Cette théorie, qui place la raison de la nécessité de la confession dans l'aveu lui-même, est une conséquence de l'évolution de la discipline pénitentielle.

Sous l'influence des livres pénitentiels et surtout des pénitences arbitraires, ainsi que des pratiques monastiques, la pénitence privée et la confession, ayant gagné de plus en plus d'importance, devinrent de plus en plus fréquentes. La pénitence, de son côté, devint l'objet de mitigations successives, introduites par l'Église dans la discipline pénitentielle afin d'attirer à ce sacrement les fidèles qui s'en étaient éloignés à cause des peines sévères et de longue durée encourues. Ainsi, vers le xe siècle, les satisfactions imposées étaient devenues si légères en comparaison des pénitences antérieures, que les théologiens se virent contraints de chercher à justifier théoriquement ce changement fondamental : ils enseignèrent donc que la confession elle-même est déjà une satisfaction et même la satisfaction principale, à cause de la confusion qu'elle excite. Puisque, d'un côté, la pénitence est censée remettre les péchés et que, d'un autre côté, la confession constitue la pénitence par excellence, il est clair que la confession devint nécessaire et obligatoire pour elle-même. De même qu'auparavant l'on admettait universellement l'impossibilité de la rémission des péchés sans la pénitence, ainsi, vers le xe siècle, prévalut la croyance : « sans confession point de pardon ».

La nécessité de la confession pour elle-même est mise en relief d'une manière singulière par Thietmar, qui raconte dans sa Chronique que le duc Ernest, mortellement blessé et ne trouvant point de prêtre, se confessa à des laïques. Il exprime l'espoir que le duc sera sauvé parce qu'il n'a pas rougi de confesser ses péchés. La raison, apportée par Thietmar, pour appuyer la nécessité de

la confession, se trouve donc dans la confusion excitée dans le pécheur par l'aveu de ses fautes. La honte subie, en tant qu'elle constitue une œuvre de pénitence, peut obtenir le pardon des péchés.Que cette doctrine ait été soutenue par l'évêque de Mersebourg, cela ressort encore davantage d'un autre endroit, où il raconte qu'un prêtre mourant écrivit ses péchés,après s'en être déjà confessé, parce que par là il excitait en lui une plus grande confusion. Puisque,d'un côté, la confusion est censée obtenir la rémission du péché et que, d'autre part,elle est excitée par la confession, il suit que la confession est nécessaire et obligatoire pour obtenir le pardon.

Toutefois, c'est le traité *De vera et falsa poenitentia* qui érigea pour la première fois cette doctrine en principe (1).

Saint Pierre Damien (1072) n'est pas moins explicite. Il enseigne que la confession constitue la première planche du salut après le naufrage et qu'elle obtient facilement la rémission des péchés (2). La même doctrine est soutenue par Burchard, évêque de Worms († 1025), dans son Decret (3) où il réserve une place importante au « De poenitentia ». Ce traité a exercé une influence considérable sur les longs développements dogmatiques que lui consacra Gratien (4). Il y enseigne que sans confession toute rémission est impossible (5).

Enfin, Yves de Chartres n'appuie pas moins sur la nécessité de la confession pour le salut : «sine confessionis emendatione

(1) Erubescentia partem habet remissionis. Multum satisfactionis obtulit, qui erubescentiae dominans nihil eorum quae commisit, denegavit. MIGNE, *P.L.*, t. 40, col. 1122.

(2) Peccasti aliquando ? Non est enim homo qui non peccet ; et forte in notitiam venit quia prima post naufragium tabula est culpam simpliciter confiteri ; prompta confessio facile pariat veniam. *Opusculum* 49, *De perfecta monachi informatione*, MIGNE, *P.L.*, t. 145, col. 725.

(3) Le Décret aurait été certainement composé avant 1023 et très probablement entre 1008 et 1012. Cf. P. FOURNIER, *Etudes critiques sur le Décret de Burchard de Worms. Extrait de la Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, t. 44, 1910, p. 3, note 1.

(4) J. DE GHELLINCK, S. J., *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 285.

(5) Si ergo infirmi in peccatis sint et haec presbyteris ecclesiae confessi fuerint ac perfecto corde ea derelinquere atque emendare sategerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis queunt dimitti. MIGNE, *P.L.*, t. 140, col. 938,

peccata queunt dimitti » (1),et plus loin : « propter nudum gemitum et propter nudum nomen poenitentiae nullus salvabitur, sed per veram confessionem... peccatorum moles subruitur » (2). Il semble considérer également la confession comme une satisfaction (puisqu'il lui attribue le même effet), à cause de la confusion qu'elle excite. En effet, grâce à la confusion qu'il assimile à une œuvre de pénitence,les clercs peuvent de nouveau prétendre aux ordres d'où ils étaient déchus par leurs péchés (3).

Cette théorie de la nécessité de la confession à cause de la confusion, de l'erubescentia qu'elle provoque chez le pécheur, sera développée, justifiée et accréditée plus longuement par les scolastiques postérieurs.

Les théologiens, en théorie, et les fidèles, en pratique, considèrent donc, au XI^e^ siècle, la confession comme obligatoire et nécessaire pour la rémission des péchés.

§ II. *Nécessité de la Confession aux Laiques.*

De la théorie générale de « la confession nécessaire pour elle-même », telle qu'elle est défendue durant la période préscolastique, découle logiquement la nécessité de la confession aux laïques en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre. En effet, puisque d'un côté, l'aveu est obligatoire pour lui-même, à cause de la confusion qui, considérée comme œuvre de pénitence, est censée obtenir la rémission et que d'un autre côté, cette confusion peut être provoquée par toute véritable confession, qu'elle soit faite à un prêtre ou à un laïque, il est naturel de considérer la confession aux laïques comme nécessaire et obligatoire en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre.

Telle est d'ailleurs la doctrine préconisée, pendant le XI^e^ siècle, tant par les fidèles, dans leur vie pratique, que par les théologiens dans leurs ouvrages.

C'est la conscience de l'obligation, de la nécessité de la confession pour la rémission des péchés, qui engagea le duc Ernest à avouer

(1) *Decretum*, Pars XV, De Poen., c. 27, dans MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 863.

(2) *Decretum*, Pars XV, De Poen., c. 48, dans MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 868-869.

(3) *Panormia*, lib. III, cap. 149, dans MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 1165.

ses fautes devant ses compagnons, à défaut d'un prêtre qui pût l'entendre.

Il faut admettre toutefois, comme nous l'avons démontré plus haut, que la nécessité de la confession aux laïques pour la rémission des péchés a été admise en pratique avant d'avoir été accréditée en théorie.

Le mérite d'avoir fixé en principe l'obligation de l'aveu au prochain en cas de nécessité et dans l'absence d'un prêtre revient au traité du pseudo-Augustin *De vera et falsa poenitentia*. Cet écrit, après avoir établi l'obligation de la confession en général, conclut qu'il faut confesser ses péchés au prêtre, qui seul a le pouvoir de lier et de délier. Il ajoute cependant aussitôt que l'efficacité de la confession est si grande qu'à défaut d'un prêtre il faut se confesser au prochain. Qu'il s'agit là d'une obligation et non d'un simple conseil, cela se déduit de la théorie défendue dans ce traité, d'après laquelle la nécessité de la confession est fondée avant tout sur la confusion, considérée comme œuvre de pénitence, apte donc à obtenir le pardon des péchés. Puisque la confusion provoquée par la confession est censée opérer la rémission, il faudra donc accuser ses fautes pour en obtenir le pardon. Cet aveu, d'après un précepte du Christ, doit être fait aux prêtres, qui seuls sont les détenteurs du pouvoir des clefs. A défaut d'un prêtre il doit se faire aux laïques, à cause de la confusion qu'il excite et de l'humiliation qu'il provoque.

Tous les auteurs postérieurs s'appuieront sur ce traité pour établir la nécessité et l'obligation de la confession aux laïques.

Durant la seconde moitié du XI^e^ siècle, Lanfranc soutient aussi que la confession aux laïques est obligatoire, quand on ne peut trouver un clerc, à qui se confesser, tandis qu' Yves de Chartres, dans le texte allégué plus haut, insiste plutôt sur la nécessité de la réconciliation pour le salut, de sorte qu'en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre le laïque peut réconcilier le pénitent. Il ne fait nulle part allusion à la nécessité de la confession aux laïques pour obtenir le pardon des péchés.

L'obligation qu'ont les fidèles de se confesser à des laïques, ne constitue point une obligation absolue mais conditionnelle. Pour que cet aveu soit obligatoire, deux conditions sont généralement exigées : la première, qu'on ne puisse se procurer le ministère d'un prêtre et la seconde, qu'on se trouve en cas de nécessité. Les faits relatés et les théories soutenues par les auteurs du XI^e^

siècle démontrent, d'un côté, que les fidèles sont convaincus qu'ils ne doivent s'adresser aux laïques que dans le cas où le prêtre fait défaut et, d'un autre côté, que les théologiens n'exigent la confession aux laïques que dans les mêmes circonstances. Il faut donc toujours et partout s'adresser d'abord au prêtre qui seul a le pouvoir de lier et de délier, et c'est seulement quand ce dernier fait défaut qu'on est obligé de s'accuser aux laïques pour obtenir le pardon de ses péchés.

Bien plus, pour que le fidèle soit obligé d'avouer ses péchés au prochain, il faut qu'il soit dans la nécessité ou en danger de mort. Cette seconde condition est réalisée dans les faits relatés par Thietmar et dans la formule d'excommunication. Elle n'est cependant pas explicitement formulée ni dans le traité du pseudo-Augustin, ni dans le *De celanda confessione* de Lanfranc. Ces documents enseignent que le fidèle, qui ne peut trouver un prêtre à qui se confesser, doit faire l'aveu de ses fautes au prochain. Il faut admettre cependant que ces auteurs supposent le cas de nécessité. En effet, ils soutiennent que, dans les circonstances ordinaires et en règle générale, il faut se confesser à un prêtre ou même à un clerc d'après Lanfranc. Ce n'est donc que dans les circonstances extraordinaires et par exception qu'on pourra s'adresser à un laïque, à savoir en cas de nécessité ou en danger de mort.

Cette conclusion s'impose. Les commentaires des auteurs postérieurs la confirment. Comme nous le verrons dans la suite, ils s'appuient à peu près tous sur le traité *De vera et falsa poenitentia* pour exiger des fidèles une confession au prochain, en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre. Nous pouvons donc conclure que, pendant la période préscolastique, la pratique et la théorie proclament la nécessité pour les fidèles de se confesser à leurs semblables en l'absence du prêtre et en cas de nécessité.

ARTICLE DEUXIÈME.

Le Confesseur laïque

La nécessité de la confession aux laïques une fois établie, surgit naturellement et logiquement la question : Doit-on en cas de nécessité et en l'absence du prêtre accuser ses péchés à un laïque quelconque? Les solutions données par les auteurs du XI^e^ siècle diffèrent.

Les uns y répondent d'une façon générale, sans distinguer entre hommes ou femmes, entre chrétiens, hérétiques, ou païens, entre hommes vertueux ou vicieux et affirment que, si l'on ne peut point trouver un prêtre, il faut se confesser au prochain. Ainsi Thietmar raconte que le duc Ernest se confessa à ses compagnons d'armes, les seuls qui fussent auprès de lui, sans insister sur leur vertu ou sur n'importe laquelle de leurs qualités.

De même le traité *De vera et falsa poenitentia* soutient que dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre, il faut se confesser au prochain en général. Le sens exact du mot « prochain » n'étant point précisé dans ce traité, on peut le prendre dans son sens le plus large, comme l'ont fait les théologiens postérieurs. Il peut donc s'entendre de n'importe quel laïque, homme ou femme, chrétien, hérétique ou païen, homme pur ou impur. Lanfranc et Yves de Chartres sont plus clairs et plus explicites. D'après l'archevêque de Cantorbéry, quand on ne peut se procurer un prêtre, il faut accuser ses péchés à un homme pur. De son côté, l'évêque de Chartres exige que celui qui, dans l'absence du prêtre, réconcilie un pénitent, soit chrétien. Dans le trait qu'il rapporte, il fait d'abord baptiser le païen, et ce n'est qu'après son baptême que le nouveau chrétien peut opérer la réconciliation du pénitent qui l'a baptisé. Il semble exiger aussi la pureté dans le fidèle qui réconcilie. Il affirme, en effet, que c'est seulement un cœur pieux, saint et suppliant, qui peut obtenir de Dieu la rémission des péchés. La *formula excommunicationis* suppose au moins que la confession ne se fait point à des fidèles excommuniés.

Au XI^e^ siècle, les témoignages des théologiens sur les qualités requises chez le confesseur laïque, dans le cas où il supplée à l'absence du prêtre, ne sont donc pas tous également explicites. Alors que les uns se contentent d'une affirmation générale, « il faut se confesser au prochain », les autres exigent que ce prochain soit chrétien et pur.

ARTICLE TROISIÈME

Matière de la confession aux laïques

Pendant la période carolingienne, les théologiens enseignaient que les péchés véniels seuls pouvaient ou devaient être confessés au prochain, tandis que les péchés graves devaient être soumis aux prêtres.

Au cours de la période préscolastique on soutient que même les péchés graves doivent être accusés à des laïques, si l'on est dans la nécessité et que l'on ne puisse trouver un prêtre. En effet, Thietmar, la *formula excommunicationis* et le pseudo-Augustin, tout en n'enseignant pas explicitement que les péchés graves doivent être confessés au prochain, le supposent. Ils ne distinguent plus, comme aux siècles antérieurs, les péchés légers des péchés graves à accuser respectivement aux laïques et aux prêtres, mais ils affirment que tous les péchés, sans distinction, doivent être confessés aux laïques, dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre. C'est d'ailleurs dans ce sens que les théologiens postérieurs ont interprété le passage du *De vera et falsa poenitentia*, relatif aux péchés qui constituent la matière de la confession aux laïques.

Lanfranc, de son côté, est très explicite : il faut confesser les péchés occultes à un clerc et les péchés publics à un prêtre. Si on ne peut trouver un clerc, il faut se confesser à un homme pur. Quels péchés faut-il confesser à ce dernier? La proposition conditionnelle, qui introduit cette phrase, nous renseigne à ce sujet. Lanfranc y affirme que, si l'on ne peut trouver un clerc, il faut s'adresser à un homme pur. Il faudra donc accuser au laïque les mêmes péchés qu'il faut accuser aux clercs, notamment les péchés occultes. Or, comme nous l'avons démontré plus haut, les péchés occultes ne sont pas seulement les péchés légers, mais aussi les péchés graves. D'après Lanfranc, il faut donc confesser les péchés graves occultes aux clercs et, en leur absence, à un homme pur, tandis que les péchés graves publics doivent être soumis aux prêtres, parce que l'Église lie et délie les péchés publics par les prêtres.

C'est une doctrine universellement admise pendant la période préscolastique que les fidèles, en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre, sont obligés de confesser, même leurs péchés graves, à des laïques. Au haut moyen âge, au contraire, les seuls péchés véniels constituaient la matière de la confession aux laïques. Comment expliquer ce changement radical introduit au début du XI^e^ siècle dans la discipline pénitentielle? La réponse n'est pas difficile quand on considère les différentes étapes parcourues par la pratique pénitentielle.

Pendant les premiers siècles du christianisme, la pénitence publique était pour ainsi dire seule prise en considération, à l'ex-

clusion des autres parties de la Pénitence, de sorte qu'elle était considérée comme la partie principale et essentielle de la discipline pénitentielle. Avec l'introduction des livres pénitentiels, vers la fin du VI^e^ siècle ou au commencement du VII^e^, à côté de la pénitence s'imposait aussi la nécessité de la confession pour qu'on pût prescrire les pénitences requises par les pénitentiels. Pendant les siècles suivants, les satisfactions s'adoucissent de plus en plus, de telle sorte que, vers le XI^e^ siècle, les œuvres de pénitence, si estimées jadis, ont perdu toute leur importance, grâce surtout à l'introduction des pénitences arbitraires. La confession, au contraire, ne faisait que croître en importance et en considération et les théologiens ne cessaient d'insister sur la valeur et la nécessité de l'aveu pour la rémission des péchés. Ils en cherchaient les raisons, dans l'Écriture Sainte, dans les écrits des Écrivains ecclésiastiques et des saints Pères, ainsi que dans la théologie. Malgré l'importance croissante de la confession durant la période carolingienne, elle restait subordonnée à la pénitence, celle-ci demeurant toujours l'élément principal de la discipline pénitentielle. Il fallait accuser ses péchés pour recevoir une pénitence. Or, puisque le prêtre seul avait le pouvoir d'imposer des pénitences, il est tout naturel que les fidèles s'adressassent aux prêtres pour leurs péchés graves. Vu l'état de la discipline pénitentielle durant le haut moyen âge, il n'est pas étonnant que les théologiens n'aient point préconisé la confession des péchés mortels aux laïques, mais seulement la confession des fautes véniel-les. Ceux-ci, en effet, n'étaient pas soumis à la pénitence et ils pouvaient être remis par toutes sortes de bonnes œuvres, surtout par la prière. Rien ne s'oppose donc à ce que les laïques se confessassent mutuellement leurs péchés véniels, afin d'en obtenir le pardon par les prières de leur prochain.

Toutefois, dès qu'à la suite des pénitences arbitraires les œuvres pénitentielles furent devenues insignifiantes, et que la réconciliation ou l'absolution fut accordée immédiatement après la confession, les théologiens cherchèrent à justifier et à expliquer cette nouvelle pratique. Ils y réussirent en considérant la confession comme une partie de la pénitence, et même comme la pénitence par excellence, à cause de la confusion qu'elle excite dans le pécheur. La confession ne doit donc pas se faire en vue de la pénitence à imposer, mais pour elle-même ; elle est néces-

saire et obligatoire pour elle-même. L'aveu des péchés n'étant plus subordonné à la pénitence mais constituant lui-même une pénitence, il faudra le faire désormais non seulement aux prêtres, mais même à des laïques, quand on ne peut se procurer un prêtre. La raison invoquée à cet effet est que la confusion salutaire peut être provoquée aussi bien par la confession à un laïque que par la confession au prêtre. Il faut cependant s'adresser d'abord au prêtre, parce que lui seul a reçu le pouvoir de lier et de délier ; mais dans son absence et en cas de nécessité on peut et même on doit se confesser à un laïque, parce que dans ce cas l'effet principal de la confession peut être atteint, à savoir la confusion salutaire qui obtient le pardon des péchés.

ARTICLE QUATRIÈME

Valeur rémissive de la confession aux laïques

§ 1. — *Conception du sacrement de Pénitence.*

Tous les auteurs du XI^e^ siècle admettent que les prêtres seuls possèdent le pouvoir des clefs, à savoir, le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Le traité du pseudo-Augustin considère comme un précepte divin l'obligation de s'adresser aux prêtres pour obtenir la rémission des péchés. C'est là un précepte imposé par le Christ. En donnant aux lépreux l'ordre de se montrer aux prêtres pour obtenir leur guérison, il a voulu signifier que les fidèles doivent s'adresser aux prêtres pour être guéris de leurs péchés (1). L'auteur anonyme attribue formellement le pouvoir de lier et de délier aux prêtres. Dieu ne fait que confirmer ce que les prêtres ont lié ou délié : « Ipsi enim sacerdotes plus iam possunt proficere, plus confitentibus parcere : quibus enim remittunt, remittit Deus : Lazarum enim de monumento iam suscitatum obtulit Dominus discipulis solvendum (Joan. XI, 44), per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus. Dixit enim : quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in coelis

(1) Praecepit enim Dominus mundandis ut ostenderent ora sacerdotibus : docens corporali praesentia confitenda peccata. Migne, *P. L.*, t. 40, col. 1122.

(Mtth. xviii, 18) ; hoc est : Ego Deus et omnes ordines caelestis militiae, et omnes sancti in mea gloria laudant vobiscum et confirmant quos ligatis et solvitis. Non dixit, « quos putatis ligare et solvere » ; sed « in quos exercetis opus iustitiae aut misericordiae ». Alia autem opera vestra in peccatores non cognosco » (1). Celui qui désire obtenir la rémission de ses péchés doit donc chercher un prêtre pour lui révéler ses péchés : « quare qui confiteri vult peccata ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere » (2).

D'après le traité *De vera et falsa poenitentia* les prêtres ont donc le pouvoir de lier et de délier les pécheurs. La même doctrine est soutenue par Burchard de Worms (3) et par Anselme, évêque de Lucques († 1086) (4).

Lanfranc attribue aussi le pouvoir des clefs aux prêtres. La question discutée dans son traité *De celanda confessione*, à savoir, « à qui faut-il s'adresser quand les prêtres révèlent les péchés confessés », suppose à elle seule que lui et ses contemporains assignent aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés. L'archevêque de Cantorbéry ne s'arrête pas un seul instant à établir ce pouvoir, tandis qu'il cherche à démontrer que, si l'on ne peut se confesser au prêtre, il reste un moyen pour obtenir la

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) Si ergo infirmi in peccatis sint et haec presbyteris ecclesiae confessi fuerint ac perfecto corde ea derelinquere atque emendare sategerint, dimittentur eis. *Decretum*, lib. xviii, cap. 2, Migne, *P.L.*, t. 140, col. 938. — Sicut enim sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelestis traditae sunt : sic nec poenitentium iudicia alii usurpare debent. *Decretum*, lib. XIX, cap. 153, Migne, *P.L.*, t. 140, col. 1013.

(4) Multiplex misericordia Dei ita lapsibus humanis subvenit, ut non solum per baptismi gratiam sed etiam per poenitentiae remedium spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent proprio se iudicio condempnantes ad remissionem criminum pervenirent : sic divinae voluntatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator Dei et hominum Dominus Iesus Christus hanc prepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut confitentibus poenitentiae sanctionem darent. *Collectio canonum*, lib. XI, cap. 11, éditée par Fr. Thaner, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum una cum collectione minore*, Fasc. II, Innsbruck, 1915, p. 514-515.

rémission de ses fautes, à savoir, une humble confession, faite à des clercs ou à des laïques. Il attribue d'ailleurs explicitement aux prêtres le pouvoir de lier et de délier, quand il affirme qu'il faut accuser les péchés publics aux prêtres, parce que c'est par eux que l'Église lie et délie ce qu'elle connaît publiquement. Il n'y a donc pas de doute que Lanfranc attribue aux prêtres le pouvoir des clefs.

Yves de Chartres, dans le récit qu'il fait d'un naufrage, durant lequel un pénitent demande la réconciliation à un païen qu'il venait de baptiser, enseigne également que les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés. Il suppose en effet qu'il faut d'abord s'adresser aux prêtres pour demander la rémission des péchés. Ailleurs il est plus explicite encore : « Si ergo infirmi in peccatis sint et haec presbyteris Ecclesiae confessi fuerint, ac perfecto corde ea derelinquere atque emendare sategerint, dimittentur eis » (1). Et plus loin il écrit : « Propter nudum illum gemitum et propter illud nudum nomen poenitentiae nullus salvabitur, sed per veram confessionem et sacerdotis intelligentis consilium et per charitatis affectum et per eleemosynarum fructum peccatorum moles subruitur » (2).

De ces témoignages se dégage la conclusion que les théologiens du XI^e^ siècle sont unanimes à attribuer aux prêtres le pouvoir des clefs, le pouvoir de lier et de délier les pécheurs. Quant à la façon dont s'applique ce pouvoir, c'est là une question plutôt disciplinaire. Il serait puéril en effet de s'imaginer que la Pénitence, considérée comme application du pouvoir des clefs, a été administrée depuis l'origine jusqu'à nos jours d'une façon identique. Ce qui est essentiel au sacrement a dû rester invariable, tandis que le reste a été sujet au changement. Qu'est ce qui constitue le dogme immuable et qu'est-ce qui est du domaine de la discipline? Il est hors de doute que le Christ, en donnant à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés, n'entendait pas dispenser les coupables de la contrition, de l'aveu de leurs fautes et d'une pénitence satisfactoire. C'est pourquoi l'Église a toujours reconnu, comme absolument nécessaires pour la rémission des

(1) *Decretum*, Pars XV, De Poenit., cap. 27, MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 863.

(2) *Decretum*, Pars XV, De Poenit., cap. 48, MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 868-869.

péchés, ces trois actes du pénitent. Ensuite, elle ne prétend nullement pardonner les péchés sans le concours de Dieu. Enfin, outre les trois actes du pénitent et la grâce sacramentelle (concours de Dieu), elle exige l'intervention du ministère sacerdotal comme élément indispensable concourant « ex opere operato » au pardon des péchés. Voilà le dogme. Après cela, que la satisfaction soit privée ou publique, sévère ou légère, que la confession soit secrète ou publique, que l'absolution soit déclarative ou indicative, tout relève de l'autorité de l'Église et constitue le domaine de la discipline, où l'Église peut se mouvoir en toute liberté pour le bien des âmes.

Du fait donc qu'un théologien admet la nécessité du concours des parties essentielles de la Pénitence pour la rémission des péchés et qu'il attribue aux prêtres la faculté de remettre définitivement les fautes en vertu du pouvoir des clefs qui leur a été communiqué par le Christ, il considère au moins implicitement la Pénitence comme un sacrement ; peu importe à quelle partie il attache le plus d'importance. Ainsi l'on comprend comment, aux premiers siècles, la Pénitence peut être considérée comme un sacrement, bien que les chrétiens et les écrivains attachent, dans l'économie de la rémission des péchés, plus d'importance à l'accomplissement de la satisfaction qu'à tout le reste. Plus tard, quand la confession fut considérée par les fidèles et par les auteurs comme la partie principale, le sacrement est encore sauf. Dans la confession, en effet, le prêtre reste toujours l'intermédiaire entre Dieu et le pécheur pour l'octroi du pardon. Tous les théologiens du XI^e^ siècle conviennent pour affirmer que la confession doit être faite au prêtre, qui accorde la rémission des péchés en vertu du pouvoir des clefs, reçu du Christ.

Par conséquent, dès qu'on admet, d'un côté, la nécessité de l'intervention du pouvoir des clefs dans l'œuvre du pardon et de l'autre, la nécessité des trois actes subjectifs du pécheur, on reconnaît « ipso facto » le caractère sacramentel de la Pénitence et de la confession, alors même que l'absolution serait regardée comme purement déclarative de la rémission des péchés. Or, tel est le cas pour les théologiens de la préscolastique qui, tout en insistant sur l'importance de la confession dans l'économie de la rémission et tout en regardant l'absolution du prêtre comme purement déclarative du pardon, enseignent que, pour obtenir la rémission des péchés, il faut les confesser aux prêtres, qui seuls ont reçu du Christ le pouvoir de les remettre.

La confession, faite aux prêtres, telle que l'entendent les auteurs du XI^e^ siècle, constitue donc de fait une confession sacramentelle, puisque toutes les conditions essentielles au sacrement de Pénitence y sont réalisées.

§ 2. — *Valeur rémissive de la Confession aux laïques.*

Si, au temps de la préscolastique, les théologiens sont unanimes à reconnaître aux prêtres le pouvoir des clefs, le pouvoir de lier ou de délier les pécheurs, ils sont d'accord aussi pour dénier ce pouvoir aux laïques. Ainsi, le traité *De vera et falsa poenitentia* affirme formellement que les laïques n'ont pas le pouvoir de délier le pécheur de ses péchés, ni de remettre les fautes commises : « et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis » (1). Lanfranc et Yves de Chartres enseignent la même doctrine, puisqu'ils cherchent la raison de la rémission des péchés, confessés à un laïque, non dans le pouvoir que celui-ci posséderait, mais dans sa sainteté ; son rôle est celui de ce que nous appellerions aujourd'hui un sacramentel.

La doctrine de ces auteurs peut se résumer comme suit : il faut confesser ses péchés aux prêtres parce qu'ils ont le pouvoir de les remettre ; lorsqu'on ne peut s'adresser à eux, il faut s'en accuser à un laïque, non parce qu'il a le pouvoir de lier ou de délier, mais pour d'autres raisons théologiques, diverses chez divers auteurs. Dans le premier cas, la confession sera sacramentelle ; elle ne le sera pas dans le second, puisqu'une partie essentielle du sacrement, le pouvoir des clefs, fait défaut.

D'après Thietmar, le pécheur qui confesse ses péchés à un laïque, est digne de pardon à cause de l'humiliation, de la confusion, à laquelle il se soumet par cette confession : « Hic iuvenis, ut spero, felicem habet animam, cui, sicut ipse vivens testatus est, plus placuit coram multis hic erubescere, quam coram omnipotenti Deo latere » (2). Le traité *De vera et falsa poenitentia* attribue l'efficacité de la confession aux laïques, d'un côté, à la confusion qui, en tant qu'elle constitue une vraie peine, rend le pécheur digne de la rémission et, d'un autre côté, au désir de s'adresser au prêtre

(1) Cap. X, MIGNE, *P.L.*, t. 40, col. 1122.
(2) FR. KURZE, *op. cit.*, p. 22.

que manifeste celui qui se confesse au prochain : « Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia... Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis » (1).

D'après Lanfranc, les clercs et les laïques remettent les péchés en vertu du pouvoir sanctificateur qui est en eux : dans les clercs par leur ordination, dans les laïques par leur pureté. L'intervention des clercs ou des laïques vertueux est comparable à l'usage des sacramentaux, d'où découle une vertu sanctificatrice, qui obtient de Dieu la rémission des péchés (2). Yves de Chartres semble assigner la même raison à l'efficacité de la réconciliation, accordée par un laïque. Faisant siennes les paroles qu'il attribue à saint Augustin, il explique la réconciliation d'un chrétien pénitent opérée par un païen baptisé : « un cœur saint, religieux et suppliant ne peut être repoussé de Dieu, mais doit en obtenir la réconciliation et la sainteté ; « motus enim animus religiosus et supplex ab homine exegit sacramentum, a Deo impetrat sanctitatem » (3).

Aucun des auteurs précités n'a donc recours au pouvoir des clefs, dont les laïques seraient détenteurs, pour expliquer et justifier la nécessité et l'efficacité de la confession qu'on leur fait. Puisque, de ce chef, une des parties essentielles, requises par l'Église pour constituer le sacrement de Pénitence, à savoir le pouvoir des clefs, fait défaut dans la confession aux laïques, nous devons conclure que cette confession ne peut en aucune façon être considérée comme sacramentelle.

ARTICLE CINQUIÈME.

EXPLICATION THÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE LA CONFESSION DES PÉCHÉS GRAVES AUX LAÏQUES

Cette pratique s'explique suffisamment, comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, par le caractère de nécessité que

(1) Cap. X, MIGNE, *P.L.*, t. 40, col. 1122.
(2) *De celanda confessione*, MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 629.
(3) *Decretum*, Pars I, cap. 191, MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 107.

les fidèles attachaient à la confession. Plusieurs causes ont contribué à rendre l'aveu des fautes obligatoire, à tel point que celui-ci devint l'élément principal, la partie la plus importante de la discipline pénitentielle.

D'abord les changements introduits successivement dans la pratique pénitentielle ont fait ressortir de plus en plus la nécessité de la confession. La pénitence tarifée exigea l'accusation détaillée des fautes, pour que le prêtre pût imposer les pénitences prescrites ; le système des pénitences arbitraires augmenta encore la nécessité de l'aveu. Sous ce dernier régime, la satisfaction n'était plus imposée d'après les canons dressés d'avance, mais d'après l'estimation du prêtre, qui devait mesurer la sévérité et la longueur de la pénitence à imposer selon la gravité du péché, la constitution physique du pénitent, et tenir compte du sexe et de l'âge du pécheur. Ensuite, les oppositions rencontrées par les défenseurs et les propagateurs de la confession ont contribué, dans une grande mesure, à en mettre en évidence et à en démontrer la nécessité par des arguments d'ordre scripturaire et pratique. Déjà sous Charlemagne, Alcuin se scandalise de la conduite des laïques du Midi qui refusent de se confesser aux prêtres :« dicitur vero neminem ex laicis velle confessionem sacerdotibus dare » (1) et il s'efforce d'établir par l'Écriture la nécessité de la confession. Après avoir cité le texte de saint Matthieu, où le Christ confère à saint Pierre, ainsi qu'aux autres apôtres, le pouvoir de lier et de délier, il observe : « Qu'est-ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier s'il ne connaît pas les liens qui enchaînent le pécheur? Les médecins ne pourront plus rien faire le jour où les malades refuseront de montrer leurs blessures ». Il rappelle ensuite la guérison du lépreux, la résurrection de Lazare, le texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra ». « Pourquoi, remarque-t-il, le Christ, après avoir guéri le lépreux, lui a-t-il ordonné d'aller se montrer aux prêtres? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, a-t-il laissé à ses apôtres le soin de le délier? Et le mot *alterutrum* de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin? »Il fait encore appel à une série de textes de l'Ancien Testament empruntés au livre de la Sagesse, à Isaïe, et il cite l'aveu de David devant le prophète Nathan : « peccavi Domino» (2).

(1) *Epistola* 112, MIGNE, *P.L.*, t. 100, col. 337.
(2) *Ibid.*, col. 337-341.

Plus tard, au début du XI^e siècle, Gerhard, évêque de Cambrai, apprenant pendant ses visites pastorales que des hérétiques, (il s'agit des Cathares), venus d'Italie et fixés dans le voisinage d'Arras, rejetaient le Baptême et l'Eucharistie, niaient l'utilité de la pénitence etc... les fait saisir et comparaître devant le Concile à Arras. L'évêque y réfute toutes leurs erreurs, et le canon 8 du Concile déclare que la pénitence est salutaire aux pécheurs (1).

Enfin, la mitigation continuelle, l'adoucissement progressif de la pénitence a exercé une influence considérable sur l'importance toujours croissante de la confession. Les œuvres de pénitence devinrent si insignifiantes que la pénitence perdit tout le prestige et toute la considération, dont elle avait joui durant les siècles antérieurs. Elle fut peu à peu supplantée par la confession, qui était regardée comme l'élément principal dans la rémission des péchés, surtout depuis que la réconciliation ou l'absolution suivit immédiatement la confession. De même que, dans les siècles précédents, la pénitence avait occupé le premier rang dans l'œuvre de la rémission des péchés, de même, à partir de la fin du X^e siècle, la confession concentre toute l'attention et constitue aux yeux des fidèles et des théologiens la partie la plus importante de la discipline pénitentielle. Or, puisque antérieurement la pénitence avait été exigée toujours et partout de ceux qui demandaient le pardon de leurs péchés, la confession fut aussi regardée comme absolument nécessaire et obligatoire pour la rémission des péchés, de sorte que les fidèles jugeaient que, sans elle, comme auparavant sans la pénitence, le pardon ne pouvait être obtenu.

C'est sous l'influence de la nécessité de la confession que les fidèles ont commencé à accuser leurs péchés à leurs compagnons en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre. La première confession de ce genre, que nous ait conservée l'histoire,est celle du duc Ernest,racontée par Thietmar. La pratique précédait donc la théorie. Ce n'est qu'après la répétition de faits analogues à celui rapporté par Thietmar, lorsque les fidèles, poussés par l'idée et la conviction de la nécessité de la confession pour le salut, eurent adopté la pratique d'avouer, en certains cas, leurs fautes à leurs semblables, que les théologiens songèrent à justifier cette

(1) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. IV, 2^e partie, Paris, 1911, p. 940-941.

pratique et à accréditer en principe cette sorte de confession. C'est en se basant sur la nécessité absolue de la confession, universellement admise au début du XI^e siècle, que les théologiens de cette époque ont considéré la confession aux laïques non seulement comme licite, mais même comme obligatoire en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre : « sans confession pas de rémission ». Toutefois les raisons que les auteurs du XI^e siècle font valoir pour justifier cette thèse ne sont pas les mêmes, comme nous l'avons constaté plus haut.

L'explication, la justification historique de la confession aux laïques peut donc se résumer comme suit : par suite des changements successifs dans la discipline pénitentielle et des oppositions que rencontra la confession, en raison surtout de la mitigation continuelle de la pénitence, la confession gagna en importance et devint la partie principale de la discipline pénitentielle, de telle sorte qu'au début du XI^e siècle, les fidèles la considérent comme absolument nécessaire pour la rémission des péchés. Les théologiens ont expliqué plus tard cette nécessité par la confusion qu'elle excite dans le pécheur et qui constitue une peine si grande qu'elle peut obtenir de Dieu le pardon des péchés. Cette confusion pouvant être provoquée aussi bien dans une confession aux laïques que dans un aveu fait aux prêtres, il suit logiquement qu'en pratique et en théorie les fidèles et les théologiens pouvaient conclure à l'obligation de la confession aux laïques, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre.

TROISIÈME PARTIE.

LA CONFESSION AUX LAIQUES CHEZ LES PREMIERS SCOLASTIQUES (St. Anselme - IVe Concile de Latran en 1215).

Pour comprendre plus facilement et interpréter plus sûrement les témoignages des premiers scolastiques relatifs à la pratique de la confession aux laïques, il est nécessaire de replacer celle-ci dans son milieu et de la rattacher à la doctrine générale de la Pénitence au douzième siècle.

Nous donnerons donc d'abord un aspect général de l'évolution de la pratique pénitentielle chez les premiers scolastiques, nous examinerons ensuite les témoignages des différents théologiens et canonistes de cette période au sujet de la confession aux laïques et nous terminerons par un exposé systématique de la doctrine des premiers scolastiques touchant cette pratique.

CHAPITRE PREMIER

Évolution de la Discipline pénitentielle chez les premiers scolastiques

Au douzième siècle, l'attention des théologiens se concentre sur l'efficacité de la contrition, qui est regardée, à cette époque, comme la partie principale et l'élément le plus important de la discipline pénitentielle. Sous l'influence des mitigations des peines introduites successivement par l'Église, les satisfactions et les œuvres de pénitence avaient perdu le prestige dont elles avaient joui aux siècles antérieurs. De plus, la pénitence publique, qui s'était conservée encore durant le haut moyen âge pour les péchés publics, devint de plus en plus rare au onzième siècle, pour disparaître peu à peu au cours du douzième et du treizième. La spéculation suivit la pratique et chercha des arguments pour justifier les changements introduits. Nous avons déjà montré plusieurs fois, dans la seconde partie de cette étude, comment les

auteurs tâchèrent de justifier la mitigation introduite au XI^e^ siècle, en affirmant que la confession elle-même constituait une satisfaction, et même la satisfaction par excellence, et qu'elle remplaçait de la sorte les œuvres de pénitence longues et sévères des siècles antérieurs. Avec la disparition progressive de la pénitence publique, une autre explication, une autre justification de ce phénomène se fait jour chez les théologiens, à savoir : « dans la rémission du péché il faut attacher plus d'importance à la contrition intérieure qu'à la satisfaction extérieure, car Dieu fait plus de cas des dispositions intérieures du pécheur que des œuvres de pénitence qu'il accomplit ».

Pendant la période préscolastique, il existe déjà des vestiges de cette doctrine. Ainsi Yves de Chartres avoue que la douleur des péchés exerce plus d'influence sur Dieu que la longueur du temps de la pénitence : « Vera conversio ad Deum in ultimis positorum, mente potius aestimanda est quam tempore » (1). Plus loin nous lisons : « Vera conversio in ultimo tempore potest esse, quia Dominus non solum temporis sed etiam cordis inspector est » (2) et encore : « apud Deum non tam valet mensura temporis quam doloris. Propter quod tempora poenitentiae fide et conversatione poenitentum abbrevianda praecipiunt » (3). Cette même doctrine avait déjà été enseignée par Réginon († 916), abbé de Prüm (4) et par Burchard de Worms (5). Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry († 1109), insiste également sur la contrition : « est autem poenitentia veraque confessio et perpetrata mala plangere et plangenda amplius non admittere » (6) et plus loin : « ex quo tendentes ad confessionem et poenitentiam, tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, li-

(1) *Decretum*, Pars XV, De Poenit., cap. 26, MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 862.

(2) *Ibid.*, cap. 43, MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 867.

(3) *Ibid.*, cap. 49, MIGNE, *P.L.*, t. 161, col. 869.

(4) Vera ergo ad Deum conversio in ultimis positorum mente potius est aestimanda quam tempore ; propheta hoc taliter asseruit : cum conversus ingemueris, tunc salvus eris... *De ecclesiasticis disciplinis*, lib. I, cap. 110, MIGNE, *P.L.*, t. 132, col. 213.

(5) Vera ergo ad Deum conversio in ultimis positorum mente potius est aestimanda quam tempore. *Decretum*, lib. XVIII, cap. 1, MIGNE, *P.L.*, t. 140, col. 937.

(6) *Oratio* 6, MIGNE, *P.L.*, t. 158, col. 872.

berantur ab eis in conspectu interni inspectoris » (1). Tous les auteurs postérieurs appuient sur la valeur et l'efficacité de la contrition dans l'économie de la rémission des péchés. Ils généralisent peu à peu la théorie, admise jusque là pour les seuls mourants, d'après laquelle la pénitence intérieure a plus de valeur et une importance plus grande devant Dieu que la pénitence extérieure.

Toutefois le mérite d'avoir accrédité la théorie de la nécessité et de la valeur rémissive de la contrition revient à Abélard. Il considère la contrition comme la partie principale et la plus importante de la discipline pénitentielle. D'après lui, le pardon est obtenu par la contrition, c'est-à-dire, par le repentir qui procède de l'amour de Dieu et que les théologiens appellent « contrition parfaite ». Commentant le texte de l'Épitre aux Romains : « ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit » (II, 4) (2), il écrit : « Quibus verbis quae sit poenitentia salubris, et ex amore Dei potius quam ex timore proveniens, manifeste declarat (Paulus), ut videlicet doleamus Deum offendisse vel contempsisse, quia est bonus magis quam quia iustus est... Cum hoc autem gemitu et contritione cordis, quam veram poenitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est contemptus Dei sive consensus in malum, quia charitas Dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam » (3). Abélard a fait de la contrition le point central de toute la doctrine pénitentielle ; il a introduit ainsi un nouveau problème dans la conception sacramentelle de la Pénitence et a fait prendre une nouvelle direction à la discipline pénitentielle.

Tous les premiers scolastiques ont suivi Abélard dans cette voie et considéré la rémission du péché comme l'effet de la contrition. Ainsi la Somme des Sentences enseigne que ceux qui s'approchent du Baptême avec foi et une véritable contrition de cœur, sont déjà justifiés avant le Baptême (4). Hugues de

(1) *Oratio* 13, MIGNE, *P.L.*, t. 158, col. 662.

(2) *Ethica*, cap. XIX, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 664.

(3) *Ethica*, cap. XIX, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 664-665. Cf. encore : *ibid.*, cap. XX, col. 665 ; cap. XXV, col. 671-672 ; *Sermo VIII, In Ramis Palmarum*, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 440, 442 et 443.

(4) De adultis qui cum fide et dilectione corde contrito ad baptismum accedunt, quaeritur utrum ante baptismum iustificati sint. Quod videtur illa auctoritas velle : « Peccator quacumque hora ingemuerit vita vivet » (Ezech. VIII). Item : « Corde creditur ad iustitiam » (Rom. X).

Saint-Victor distingue une double pénitence : la pénitence intérieure et extérieure. La première consiste dans la contrition du cœur et elle remet le péché, la seconde dans les œuvres satisfactoires et remet les peines dues au péché (1).

Gratien place la vertu rémissive des péchés dans la contrition et il allègue, comme preuves, l'autorité des écoles de son temps ainsi que des témoignages d'ordre patristique et scripturaire (1). Tous les autres canonistes du XII^e siècle partagent l'opinion de Gratien au sujet de l'efficacité de la contrition : Rufin dans sa « Summa Decretorum » (3), Étienne de Tournai († 1202), dans la Somme sur le Décret de Gratien (4) et Huguccio d'après la « Glossa ordinaria in decretum » (5).

Les théologiens du XII^e siècle subissent tous l'influence d'Abélard et considèrent la rémission du péché comme un effet de la contrition. Telle est l'opinion de Richard de Saint-Victor († 1173) (6),

Et alibi : « Iustus ex fide vivit » (Rom. I). Ex quo cum habet fidem et dilectionem spiritum habet inhabitantem. Sed scriptum est in libro Sapientiae : « Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum ; et non habitabit in corpore subdito peccatis » (Sap. I.). Unde videtur quod iam sit mundatus a peccatis. *Summa Sententiarum*, Tract. V, cap. VII, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 133.

(1) *De sacramentis*, lib. II, pars. XIV, cap. II, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 554-555.

(2) *Decretum*, Pars II, Causa XXXIII, quaest. III, dist. I, c. 1-37, MIGNE, *P.L.*, t. 187, col. 1519-1531.

(3) Nostra vero et plurimorum, immo prope omnium sententia haec est, ut in sola cordis contritione peccata dimittantur. *De poenitentia*, dans SINGER, *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. 501.

(4) Qui non habent tempus confitendi sola cordis contritione peccati remissionem consequuntur. Fr. SCHULTE, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891, p. 246.

(5) H. dicit sola cordis contritione peccatum dimitti adulto cuilibet, si vere conteritur et proponit ab aliis abstinere et illud confiteri et de illo satisfacere secundum iudicium ecclesiae, etsi nunquam sequatur oris confessio et operis satisfactio. *Glossa ordinaria in Decretum*, Venise, 1605, col. 1553.

(6) Sub eo tempore quo salubriter ingemuit, causam veraciter obtinuit per quam salvari possit, si sub eodem momento de medio sublatus fuerit. In eamdem sententiam currere videtur quod per Psalmistam dicitur : Dixi : confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei (Ps. XXXII). Ex hac prophetica sententia datur intelligi quod ad veram contritionem et confessionem

de Robert Pulleyn († 1146 à 1150) (1), des « Sententiae Divinitatis » (2), de Pierre Lombard (3), de Pierre de Poitiers (4), d'Alain de Lille (5) et de nombreux autres théologiens, canonistes et sommistes. Tous les premiers scolastiques sont donc unanimes à affirmer que la rémission des péchés est due principalement à la contrition ; durant le XII^e siècle, celle-ci est regardée comme la partie principale, l'élément essentiel, dans le processus de la rémission des péchés.

Pendant cette période, de multiples questions, passées inaperçues jusque-là, furent agitées et soulevées par les théologiens par rapport à la valeur respective de chaque partie de la Pénitence et à la relation existant entre les divers éléments du sacrement. Ces problèmes s'étaient introduits dans la théologie du XII^e siècle sous l'influence de la méthode dialectique d'Abélard, qui avait posé, pour plusieurs questions théologiques, le *pro* et le *contra*, le *sic* et le *non*. Les principales questions, agitées durant cette époque au sujet de la Pénitence, se rapportent généralement à la relation à mettre entre les divers éléments du sacrement, à la valeur et à l'efficacité de chacun en particulier, à la part qui revient à l'élément subjectif et à l'élément objectif dans la rémission des péchés. Tout en admettant que la contrition

cordis remittitur iniquitas veraciter poenitentis. *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, cap. IV, MIGNE, *P.L.*, t. 196, col. 1162.

(1) Confitentibus a sacerdote facta a peccatis absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat. MIGNE, *P.L.*, t. 186, col. 910.

(2) Alii dicunt quod in sola contritione cordis peccatum dimittitur... Ad quid ergo valet confessio ? Valet quidem non ad peccatorum remissionem, sed ad contemptus evitationem. *Cod. lat. 18919*, f. 104^v de la Bibl. de Munich.

(3) Sane dici potest, quod sine confessione oris et solutione poenae. exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis, *IV Sent.*, d. XVII, cap. 1, dans *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum* t. II, Quaracchi, 1916, p. 848.

(4) Quantumcumque enim sit peccatum, ad delendum ipsum quantum ad reatum (non dico quantum ad poenam) sufficit omnis contritio habita cum caritate, sive sit magna, sive sit parva. *III Sent.*, 7, MIGNE, *P .L.*, t. 211, col. 1056.

(5) Compunctio sanitas est animae, remissio est peccatorum, medecina est post peccati remedium. *De articulis catholicae fidei*, lib. IV, MIGNE, *P.L.*, t. 210, col. 613 et *De arte praedicatoria*, cap. XXX, MIGNE, *P.L.*, t. 210, col. 170.

remet les péchés, ils se demandent à quoi peut servir encore l'absolution et la confession dans l'économie de la justification par la Pénitence. Différentes solutions furent proposées au sujet de l'efficacité de l'absolution.

Tous les premiers scolastiques, comme leurs prédécesseurs, proclament que les prêtres possèdent le pouvoir des clefs et que seuls ils ont reçu ce pouvoir du Christ. On prétend couramment qu'Abélard interrompt la chaîne des témoignages traditionnels : d'après lui le Sauveur n'aurait communiqué ce pouvoir qu'aux seuls apôtres, sans droit de transmission aux évêques et aux prêtres (1). Que penser de cette opinion? Abélard a-t-il réellement enseigné que les paroles du Christ : « Quorum remiseritis peccata », etc... doivent être interprétées comme s'adressant exclusivement aux apôtres et non point à leurs successeurs, les évêques et les prêtres? Abélard a-t-il, de fait, refusé aux prêtres le pouvoir de lier et de délier les pécheurs? Il semble que le réponse à ces questions doit être négative. D'après tout le contexte du fameux passage : « Quod itaque Dominus apostolis ait : Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, etc... ad personas eorum, non generaliter ad omnes episcopos referendum videtur », Abélard ne dénie point aux prêtres et aux évêques le pouvoir des clefs, mais il refuse l'exercice de ce pouvoir aux prêtres indiscrets, indignes et sans discernement. Il leur refuse le pouvoir de lier et de délier des personnes selon leur caprice et il affirme que toute sentence injuste, portée par un prêtre, ne peut être confirmée par Dieu dans le ciel. Le prêtre ne peut donc point lier un innocent ni délier un coupable : il doit être juste et avoir égard aux dispositions intérieures de son pénitent (2).

(1) Cet avis est partagé par A. Vacant, *Absolution*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 170 ; P. Schmoll, O. Min., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 32-33.

(2) Cum ergo quaeritur, quae sit illa potestas, vel claves regni coelorum, quas apostolis Dominus tradidit, ac similiter eorum vicariis, scilicet episcopis, concessisse legitur, non parva quaestio videtur. Cum enim multi sint episcopi nec religionem, nec discretionem habentes, quamvis episcopalem habeant potestatem, quomodo eis aeque ut apostolis convenire dicemus : Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt? Numquid si indiscrete vel supra modum velit episcopus poenam peccati augere vel relaxare, hoc in eius est potestate ; ut videlicet secundum eius arbitrium poenas Deus dis-

Après la condamnation, au Concile de Sens en 1140, de la proposition suivante attribuée par saint Bernard à Abélard (1) : « Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non successoribus » (2), la proposition contraire fut considérée comme l'expression de la foi de l'Église et tous les scolastiques se crurent obligés de la respecter. Quelles que soient les doctrines qu'ils adoptent, ils ont toujours soin de déclarer que les évêques et les prêtres ont le pouvoir d'absoudre les péchés. Toutes les théories soutenues à cette époque admettent d'ailleurs les deux points suivants : 1° Dieu ne pardonne les péchés que pour autant qu'on les soumet à l'absolution du prêtre ou qu'on est disposé à le faire ; 2° cette absolution remet au moins quelque chose de la peine temporelle due au péché et contribue à faire disparaître les suites des fautes commises.

Hugues de Saint-Victor revendique explicitement pour le prêtre le pouvoir de lier et de délier. Pour prouver sa thèse il s'appuie uniquement sur les textes scripturaires traditionnels (3), et il néglige les témoignages patristiques, comme l'ont fait d'ailleurs tous les théologiens précédents. Il y avait là une lacune évidente, heureusement comblée de bonne heure par Gratien. Parmi les autorités alléguées dans son *De Poenitentia* pour ou contre

ponat, ut quod minus puniendum est, ipse magis puniat, e converso, cum aequitatem rei magis quam hominum voluntatem Deus attendere debeat? Numquid si episcopus per iram, vel odium quod habet in aliquem, tantumdem eum poenitere decreverit de levioribus peccatis, quantum de gravioribus ; vel poenam eius in perpetuum extendere, vel nunquam ei relaxare statuerit, quantumcumque ille poeniteat, numquid hanc eius sententiam Dominus confirmabit? Quod itaque Dominus apostolis ait : Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, etc... ad personas eorum, non generaliter ad omnes episcopos referendum videtur, sicut et quod eis alibi ait : Vos estis lux mundi ; et vos estis sal terrae, (Mtth. V, 18) vel pleraque alia de personis eorum specialiter accipienda. Non enim hanc discretionem vel sanctitatem, quam apostolis Dominus dedit, successoribus eorum aequaliter concessit. *Ethica*, cap. 26, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 673-674.

(1) S. BERNARDUS, *Capitula Haeresum Petri Abaelardi*, MIGNE, *P.L.*, t. 182, col. 1052.

(2) J. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. X, Florence, 1764, col. 569.

(3) *De Sacramentis*, lib. II, pars XIV, cap. 1, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 551-552.

la nécessité de la confession, plusieurs attribuent explicitement le pouvoir des clefs aux prêtres (1). De son côté, Pierre Lombard reprend les mêmes témoignages patristiques, rapportés déjà par Gratien, pour établir que le pouvoir de lier et de délier revient aux prêtres (2). La preuve patristique du pouvoir des clefs se trouve de la sorte introduite dans la théologie. Les scolastiques postérieurs, la trouvant trop chargée, n'en gardent en général que le texte de saint Ambroise (3). Après Pierre Lombard, tous les théologiens du XII^e siècle affirment que les prêtres sont les dépositaires du pouvoir des clefs; ainsi parlent pour ne citer que quelques noms, Richard de Saint-Victor (4), Roland (5), Omnebene ou Ognibene (6), Robert Pulleyn (7), etc.

Tous les docteurs proclament donc que le prêtre a le droit de lier et de délier les consciences, de remettre ou de retenir les péchés, d'absoudre les pécheurs ou de leur refuser l'absolution. Mais quelle est exactement la portée de l'absolution? Efface-t-elle le péché ou le suppose-t-elle au contraire déjà préalablement remis? Et dans cette dernière hypothèse quel rôle a-t-elle à remplir?

Jusqu'au XII^e siècle on avait demandé la solution de ce problème à l'histoire des dix lépreux rapportée dans l'Évangile, à la résurrection de Lazare et surtout aux formalités que la loi mosaïque imposait aux lépreux. Les prêtres juifs ne guérissaient point la lèpre mais, leur rôle se bornait à constater l'état de maladie ou de guérison de ceux qui se présentaient à eux : le pouvoir du prêtre chrétien ne dépasserait pas celui des prêtres juifs (8). Les

(1) *De Poenitentia*, Dist. I, c. 51, 49, 89, MIGNE, *P. L.*, t. 187, col. 1536, 1535 et 1559.

(2) *IV Sent.*, Dist. XVII, cap. 2-3, et Dist. XVIII, cap. 1, dans *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, t. II, Quaracchi, 1916, p. 849-853 et p. 858-861.

(3) PETRUS LOMBARDUS, *IV Sent.*, Dist. XVIII, cap. 2, dans *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, t. II, Quaracchi, 1916, p. 858.

(4) *De potestate ligandi atque solvendi*, cap. 1 et 4, MIGNE, *P. L.*, t. 196, col. 1159-1162.

(5) A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, *Fribourg*, 1891, p. 264.

(6) *Ibid.*, p. 265.

(7) *VI Sent.*, cap. 61, MIGNE, *P.L.*, t. 186, col. 910.

(8) STRABON, *Glossa in Matthaeum*, cap.16, MIGNE, *P.L.*, t. 114, col. 112. PASCHASE RADBERT, *In Matthaeum*, cap. 16, MIGNE, *P. L.*, t. 120, col. 564. RHABAN MAUR, ou un de ses contemporains, Hom. 110, MIGNE, *P.L.*, t. 110, col. 553.

lépreux de l'Évangile étaient guéris avant de se présenter aux prêtres et Lazare était déjà ressuscité quand les disciples reçurent l'ordre de délier ses bandelettes ; ainsi le pécheur est déjà absous par Dieu avant de se présenter au prêtre (1).

Abélard, qui considère la contrition comme le facteur principal de la rémission des péchés, s'appuie de préférence sur le texte d'Ézéchiel : « Quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit », pour promettre le pardon aux pécheurs repentants (2). Les scolastiques postérieurs recueillent ce texte du prophète de l'Ancien Testament ; ils empruntent à l'Écriture deux ou trois formules analogues ; ils reprennent des théologiens antérieurs l'histoire de la guérison des dix lépreux, celle de la résurrection de Lazare et les prescriptions du Lévitique concernant les lépreux. Puis, réunissant tous ces matériaux, ils proclament la contrition l'« élément principal » de la discipline pénitentielle, seul capable d'obtenir de Dieu la rémission du péché. Quant au pouvoir des clefs dont personne ne nie l'existence,il se manifeste, d'après l'opinion générale, dans l'attestation du pardon obtenu de Dieu par la contrition, et dans la rémission d'une partie des peines temporelles dues pour le péché. Il ne s'étend point à la faute elle-même ;le pécheur est justifié avant de recevoir l'absolution du prêtre.Cette théorie s'explique et se justifie quand on la replace dans son milieu. Les premiers scolastiques n'avaient reçu des Pères et des théologiens antérieurs que quelques indications pratiques, au sujet de la coopération de l'élément objectif et de l'élément subjectif dans le processus de la rémission des péchés. Ils étaient convaincus de la nécessité de chaque partie de la Pénitence pour l'obtention du pardon. Toutefois, la relation mutuelle à établir entre les diverses parties de la Pénitence n'avait point encore constitué l'objet de leurs recherches et de leurs investigations. Les applications traditionnelles de l'histoire des lépreux, de la résurrection de Lazare et des prescriptions lévitiques semblaient s'opposer à l'efficacité de l'absolution vis-à-vis de la faute, de la « culpa ».

De plus, les formules d'absolution étaient généralement déprécatives ; le prêtre se contentait d'implorer de Dieu la rémission des péchés. Alors même que la formule indicative était déjà géné-

(1) S. Anselme, *Homilia* 13, Migne, *P.L.*, t. 158, col. 682. *De vera et falsa poenitentia*, cap. 10, Migne, *P.L.*, t. 40, col. 1122.

(2) *Ethica*, cap. 19, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 664.

ralement introduite, on la faisait toujours précéder d'une prière adressée à Dieu par le prêtre, en vue d'obtenir le pardon, et on attribuait une plus grande valeur à la formule déprécative qu'à la formule indicative. Ajoutons à cela la grande influence exercée sur les scolastiques postérieurs par Abélard, qui attachait une importance si grande à la contrition. Si l'on tient compte de toutes les circonstances dans lesquelles les premiers scolastiques ont élaboré leur doctrine au sujet de l'absolution, on ne s'étonnera pas de les voir regarder l'absolution du prêtre comme une simple attestation du pardon obtenu de Dieu en vertu de la contrition. Cette doctrine est la conclusion naturelle de l'opinion universelle à cette époque : « Dieu accorde le pardon à la contrition ». Le rôle actif du prêtre se réduit donc à la constatation du pardon obtenu. Cette théorie, universellement admise, est reprise par saint Anselme († 1109), archevêque de Cantorbéry. Après avoir rappelé qu'Ézéchiel (33, 12) attribue à la contrition le pouvoir d'effacer le péché, il affirme que la contrition du pécheur chasse le péché de son âme ; par conséquent, l'absolution du prêtre manifeste simplement aux yeux des hommes la purification de l'âme déjà accomplie aux yeux de Dieu (1).

Toutefois vers le milieu du XII^e siècle s'élève une voix pour protester contre l'interprétation purement déclarative de l'absolution : cette voix est celle de Hugues de Saint-Victor (2). Il lui semble qu'une telle explication supprime en réalité le pouvoir accordé par le Christ aux prêtres d'absoudre les péchés. C'est pourquoi il combat de toutes ses forces les arguments invoqués en sa faveur par saint Anselme et les autres docteurs. Pour réconcilier les autorités, qui attribuent à la contrition la puissance de remettre les péchés, avec celles qui attribuent le même pouvoir à l'absolution sacerdotale, il distingue dans le péché deux liens qui enchaînent le pécheur : un lien intérieur, l'endurcissement ou l'aveuglement de l'âme, qui résulte de la privation de la grâce (on l'appelle aujourd'hui « macula ») et un lien extérieur, la dette de la damnation pour la vie future : « ligatus est obduratione mentis, ligatus est debito futurae damnationis » (3). Or, poursuit Hugues,

(1) S. ANSELME, *Homilia* 13, MIGNE, *P.L.*, t. 158, col. 662.

(2) *De Sacramentis*, lib. II, pars XIV, cap. 8, MIGNE, *PL.*, t. 176, col. 564-570.

(3) *Ibid.*, col. 565.

Dieu par sa grâce nous délivre lui-même du lien intérieur en vertu du repentir et de la contrition, qu'il nous donne ; mais c'est par le ministère des prêtres qu'il nous délivre ensuite du lien extérieur ou de l'obligation de subir la damnation, obligation qui constitue le péché même, « peccatum ipsum » : « impietas peccati rectissime obduratio mentis accipitur, quae primum in compunctione solvitur, ut postmodum in confessione peccatum ipsum, id est debitum damnationis, absolvatur » (1). Hugues pense donc que la contrition et l'absolution viennent tour à tour débarrasser le pécheur des divers liens dont le péché l'avait enchaîné.

Cette efficacité successive, attribuée par Hugues de Saint-Victor à l'action de la contrition et de l'absolution, se retrouve dans la *Summa Sententiarum*, insérée parmi les œuvres de Hugues, mais qui, d'après plusieurs auteurs, ne serait point de lui (2). L'auteur de cette « Summa » se demande à quel moment le péché est remis. Il distingue également un double lien : l'aveuglement de l'âme et la dette de la damnation future. Dieu délivre du premier lien par la contrition, mais le péché ne peut être dit remis qu'après que les prêtres ont absous le pécheur de la damnation éternelle (3).

Cette solution n'était pas faite pour satisfaire les esprits. Comment expliquer en effet qu'une âme, dans laquelle réside la charité, reste condamnée à l'enfer? Aussi l'opinion du Victorin, embrassée peut-être encore par un disciple d'Abélard, Ognibene († 1185) (4),trouva-t-elle bientôt un adversaire en Pierre Lombard († 1160). Le célèbre auteur démontre que, si la contrition informée par la charité efface la tache du péché, elle doit aussi ouvrir au pécheur la porte du ciel, de sorte que le lien de la damnation doit être nécessairement tranché en même temps que la tache est effacée : il rejette donc la doctrine de Hugues (5).

(1) *Ibid.* col. 568. A. Vacant, *Absolution*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 172.

(2) M. Chossat, S. J., *La somme des Sentences. Œuvre de Hugues de Mortagne vers* 1155. (*Specilegium Sacrum Lovaniense*. Études et documents. Fascicule V), Louvain, 1923. Dans l'Introduction l'auteur donne un résumé substantiel des débats qui ont eu lieu dans tous les sens pour déterminer l'auteur et la date de la fameuse Somme des Sentences. *Op. cit.*, p. 1-19.

(3) *Summa Sententiarum*, tract. VI, cap. 11, Migne, *P.L.*, t. 176, col. 147-149.

(4) A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891, p. 247.

(5) *IV Sent*, dist. XVIII, cap. 4, dans *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, t. II, Quaracchi, 1916, p. 858-860.

La protestation de Hugues n'a pourtant pas été inutile. Grâce à elle on comprit que réduire l'absolution à une simple constatation du pardon accordé par Dieu, était ravir une partie de leur vertu aux paroles divines qui avaient institué le pouvoir des clefs. Aussi Pierre Lombard, après avoir soutenu que la contrition remet à la fois la tache du péché et la peine éternelle qui lui est due, après avoir réduit l'absolution à un certificat du pardon préalablement obtenu par le pécheur, reconnaît cependant à l'absolution une valeur effective et accorde au prêtre le pouvoir de délier de la satisfaction qu'il a imposée, et de remettre ainsi, dans une certaine mesure, la peine temporelle. Le prêtre lie le pécheur en lui imposant une pénitence et le délie, soit en le dispensant d'une partie de la satisfaction, soit en le réconciliant avec l'Église (1). Ne posant pas mieux la question que Hugues de Saint-Victor et regardant aussi la contrition et l'absolution comme agissant successivement et produisant des effets différents, Pierre Lombard est entraîné par la logique des choses à une conclusion également inexacte.

L'opinion de Pierre Lombard exerça une grande influence sur tous les auteurs de la fin du XII^e^ siècle et même sur ceux du commencement du XIII^e^. Roland Bandinelli († 1181), le futur Alexandre III, soutient dans son livre des Sentences la même théorie que le Lombard.Roland, plus exact que ce dernier, attribue à la confession elle-même aussi bien qu'à la satisfaction, le pouvoir de remettre en partie la peine temporelle (2).

Richard de Saint-Victor († 1173), tout en semblant défendre le sentiment de Hugues qu'on lui attribue d'habitude, se rapproche en réalité de Pierre Lombard (3). Hugues avait remarqué que la tache du péché renaîtrait, si le pénitent ne se faisait point absoudre en confessant son péché, mais que le pécheur serait délivré de la damnation sans l'absolution du prêtre dans le cas exceptionnel où il mourrait sans avoir pu se confesser (4). Richard s'est emparé de cette observation de son Maître pour transformer la

(1) *Ibid.*, cap. 6, *op. cit.*, p. 862-864.

(2) A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891 p. 248 et p. XVII.

(3) *De potestate ligandi et solvendi*, cap. 12, MIGNE, *P.L.*, t. 196 col. 1168.

(4) *De Sacramentis*, lib. II, pars XXIV, cap. 8, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 567.

théorie qu'il l'a entendue enseigner (1). Il admet qu'en vertu de la contrition la tache du péché et la damnation éternelle sont remises avant la confession : il est donc d'accord en cela avec Pierre Lombard. Toutefois pour garder les formules de Hugues, il prétend qu'avant la confession la dette de la damnation éternelle n'est remise que conditionnellement, c'est-à-dire, à condition qu'on reçoive l'absolution du prêtre. Il peut ainsi conclure que l'absolution du prêtre remet définitivement la dette de la damnation et que, par conséquent, elle n'est pas simplement déclarative (2). Richard attribue encore à l'absolution une autre efficacité, dont Hugues n'a point parlé, et que Pierre Lombard ne semble point admettre, à savoir, qu'elle remet une partie de la peine temporelle qu'il faudrait subir en purgatoire (3). Le prêtre cependant ne remet cette peine du purgatoire que conditionnellement, à savoir, à condition que le pénitent accomplisse la satisfaction (4). Les auteurs postérieurs comme le Prévostin, Pierre Manducator, etc. (5) partagent généralement cette dernière opinion de Richard.

Pierre de Poitiers († 1205) cependant combat encore Richard de Saint-Victor et reproduit les enseignements du Maître des Sentences (6), bien qu'il semble accorder au prêtre le pouvoir de remettre une partie de la peine du purgatoire par l'imposition d'une pénitence (7). Robert Pulleyn se rattache à Richard de Saint-Victor quant à la rémission des peines du purgatoire, ob-

(1) A. Vacant, *Absolution*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 174.

(2) *De potestate ligandi et solvendi*, cap. 8, *Migne, P.L.*, t. 196, col. 1165.

(3) *Ibid.*, cap. 6, col. 1163

(4) *Ibid.*, cap. 8, col. 1165.

(5) Le Prévostin écrit : « in contritione dimittitur peccatum sub conditione quod nihilominus tamen in confessione dimittitur et in satisfactione ; ergo a quo Dominus aliquem absolvit in contritione, ab eodem absolvit per ministrum suum in confessione ». Cod. lat. Vatic. 1174, fol. 60v°. Dans la *Glossa ordinaria* sur le Décret de Gratien, nous lisons au sujet de Petrus Manducator : « alii dicunt, inter quos est Petrus Manducator, conditionalem fieri remissionem per cordis contritionem ». *Glossa ordinaria in Decretum*, Venise, 1605, col. 1553.

(6) *Sententiarum libri quinque*, lib. III, cap. 16, Migne, *P.L.*, t. 211, col. 1073.

(7) *Ibid.*, col. 1075.

tenue par l'absolution, mais il défend le sentiment de Pierre Lombard au sujet de la rémission de la tache du péché et de la damnation éternelle. Un nombre considérable de théologiens se sont ralliés étroitement au Maître des Sentences pour leurs théories au sujet de la valeur rémissive de la contrition et de la valeur simplement déclarative de l'absolution. Tels sont Bandin (1), Odon d'Ourscamp († 1171) (2), Étienne Langton († 1225) (3), Robert de Courçon († 1223) (4), Adam de Perseigne, etc. (5).

Il résulte de cette analyse qu'au XII^e^ siècle deux courants se sont manifestés au sujet de la valeur de l'absolution du prêtre. L'un,représenté par Hugues de Saint-Victor, attribue à la contrition la rémission de la tache du péché et réserve à l'absolution la rémission de la peine éternelle. L'autre, représenté par Pierre Lombard, attribue à la contrition la rémission de la tache et de la peine et à l'absolution une simple valeur déclarative avec la rémission de la peine temporelle due pour le péché. Ce second courant l'emporta sur le premier, mais avec la modification que lui apporta Richard de Saint-Victor : par la contrition Dieu remet la tache du péché ainsi que la peine éternelle, mais en commuant

(1) Solus enim sacerdos evangelicus et ligat et solvit, hoc est, ligatum vel solutum a Deo, ex officio ostendit, sicut olim legalis sacerdos contaminabat et mundabat leprosum,id est contaminatum vel mundatum ostendebat. *IV Sent., De ecclesiae sacramentis,* Dist. XXIII, MIGNE, *P.L.*, t. 192, col. 1100.

(2) Qui peccat duobus se obligat et culpae et poenae. Vera cordis contritione solvitur obligatio culpae sed non poenae, obligatio vero poenae solvitur diligenti executione eius, quod pro poena iniungitur ab Ecclesia in confessione. *Questiones*, dans PITRA, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, t. II, Paris, 1888, p. 35 et 154.

(3) Auctoritate sua sacerdos tamen dimittit ostensione et ministerio quare ostendit ea dimissa quantum in se est apud dominum sicut sacerdos legalis mundabat. *Summa theologiae*, dans Cod. Q. VI. 50, f. 94^v^ de la Bibl. Royale de Bamberg.

(4) (Sacerdos) approbat in suo foro et judicio, quod Deus prius fecit, et quasi praeconis voce ostendit dimissa peccata ipsius, quae ostensio hic dicitur remissio. *Summa*, dans I. PETIT, *Theodori archiepiscopi Cantuariensis poenitentiale*, Paris, 1679, p. 374.

(5) Solvant(sacerdotes) denique a metu poenae,quos absolvit caritas a vinculo culpae, hoc est enim sacerdotem ostendere, quos per se dignatio divinae pietatis absolvit. *Epistol.* 26, *Ad abbatem de Vernusia*, MIGNE, *P. L.*, t. 211, col. 681.

celle-ci en peines temporelles à subir au purgatoire. Le prêtre a le pouvoir de lier et de délier : il délie en délivrant le pécheur des peines futures du purgatoire par l'imposition de la satisfaction, ainsi qu'en remettant une partie de cette dernière ; il lie en prescrivant les œuvres de pénitence à accomplir.

Quand les premiers scolastiques affirment que les prêtres remettent les péchés par l'absolution, il faut prendre le terme « rémission des péchés » dans un sens bien plus large que nous ne le comprenons de nos jours. La théologie actuelle entend par péché principalement la faute, la « culpa », tandis qu'au XII^e^ siècle les auteurs entendent par péché en général, la peine, soit éternelle, soit temporelle (1). Cette conception trahit une influence de la théorie d'Abélard sur l'essence du péché originel et même du péché en général qu'il regarde avant tout comme une peine (2).Il s'agit donc, dans les écrits de ces théologiens, de la rémission entière du péché, du pardon complet, à savoir, de la rémission non seulement de la faute et de la peine éternelle,mais aussi de toute peine temporelle. D'après eux, une telle rémission ne peut s'accomplir sans la coopération du prêtre qui, par conséquent, est censé remettre les péchés. En effet, Dieu, en vertu de la contrition, opère la rémission de la faute et de la peine éternelle, en commuant cette dernière en peines temporelles, que le pécheur aura à subir au purgatoire. Par cette rémission partielle, le péché ne peut encore être considéré comme complètement remis ; l'absolution du prêtre en achève le pardon par la rémission des peines futures, due à l'imposition d'une pénitence. Par conséquent, les premiers scolastiques, tout en admettant que l'absolution atteste la rémission de la faute et de la peine éternelle, obtenue de Dieu, lui attribuent également une valeur effective dans la rémission complète du péché. L'absolution, en effet, est censée opérér la rémission des peines temporelles.Cette considération nous explique pourquoi l'absolution a été regardée par tous les premiers scolas-

(1) Cette thèse a été suffisamment prouvée par N. PAULUS, dans tout le premier volume de sa *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, 1922, surtout aux p. 254-259. Il y énumère une série de témoignages du XII^e^ et du XIII^e^ siècle en faveur de cette thèse.

(2) *Expositio in Epist. Pauli ad Romanos*, lib. II, MIGNE, *P. L.*, t. 178, col. 838, 841, 860 .

tiques comme nécessaire, bien qu'ils attribuent à la contrition la rémission de la faute et de la peine éternelle.

Après avoir démontré l'efficacité de l'absolution et sa nécessité pour la rémission des péchés, il faut encore déterminer la doctrine des premiers scolastiques au sujet de la confession. Sous l'influence de la théologie abélardienne, la confession a perdu le prestige et l'importance dont elle avait joui autrefois dans la discipline pénitentielle. Elle est peu à peu supplantée par la contrition qui, à partir de la fin du XI^e^ siècle, est considérée comme la partie principale de la discipline pénitentielle, comme l'élément qui opère le pardon des péchés, même avant la confession et l'absolution. Partant de cette doctrine, plusieurs questions surgissent nécessairement dans l'esprit des théologiens. Puisque la rémission est opérée par la contrition, à quoi peut servir encore la confession ? Cette dernière ne peut-elle pas être négligée comme une partie de la Pénitence devenue désormais inutile pour la rémission des péchés ? Il faudra encore examiner ce problème compliqué pour pouvoir présenter une théorie générale de la doctrine pénitentielle des premiers scolastiques. Mais comme cette question est en connexion étroite avec la confession aux laïques, nous la réservons pour le chapitre suivant, consacré à l'examen de la doctrine relative à la confession aux laïques chez les premiers scolastiques. Pour donner cependant dès à présent une idée générale de l'état de l'évolution de la discipline pénitentielle au XII^e^ siècle, nous indiquons ici quelques points généraux que nous aurons à analyser ou à justifier dans la suite. Ainsi tous les premiers scolastiques exigent au moins la volonté de se confesser et de recevoir l'absolution, pour que la contrition puisse remettre les péchés. Ensuite, bien qu'ils attribuent le pardon à la contrition, ils sont unanimes à reconnaître la nécessité de la confession pour la réconciliation avec Dieu. Tous les auteurs du XII^e^ siècle, même Gratien, regardé par la plupart des auteurs comme un dissident sur ce point, considèrent la confession comme obligatoire. Quant à l'origine et à la nature de cette obligation, les premiers scolastiques ne s'entendent point : les uns y voient l'accomplissement du précepte du Christ ; d'autres, la fondent sur un commandement des apôtres ou de l'Église. Ils ne s'accordent guère davantage dans l'explication des raisons théologiques, invoquées pour prouver la nécessité de la confession : d'après les uns, l'aveu des fautes serait nécessaire comme signe de la contrition ou partie de la satisfaction ; d'après

d'autres, les pécheurs devraient s'adresser aux médecins spirituels pour être aidés de leurs prières et guéris par leurs remèdes.

Ces considérations démontrent avec évidence que, pour les premiers scolastiques, la contrition à elle seule ne suffit point pour opérer le pardon bien qu'elle soit censée remettre les péchés ; la confession et l'absolution sont nécessaires à côté de la contrition pour l'entière rémission du péché.

CHAPITRE DEUXIÈME

Examen de la théorie des premiers scolastiques au sujet de la confession aux laïques

ARTICLE PREMIER.

Examen de la Doctrine des Théologiens du XII[e] siecle relativement a la confession aux laïques

Saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109), le père de la scolastique (1), occupe une place importante dans l'histoire du dogme catholique, non seulement par sa méthode originale d'appliquer la raison avec toutes ses ressources à l'étude de la foi, *fides quaerens intellectum*, mais aussi par de nombreux points de doctrine, spécialement au sujet de la Pénitence. Expliquant le passage de saint Luc (xvii, 14) où Jésus envoie les dix lépreux se montrer aux prêtres, il reprend l'application qu'avant lui déjà l'on avait faite de ce texte et l'interprète de l'obligation qu'ont les pécheurs de se confesser aux prêtres. Après avoir rappelé qu'Ézéchiel, (xxxiii, 12), attribue à la contrition le pouvoir d'effacer le péché, il affirme qu'en déterminant le pécheur à se confesser, elle chasse le péché de l'âme et qu'en conséquence, l'absolution des prêtres manifeste simplement, aux yeux des hommes, la purification de l'âme déjà accomplie aux yeux de Dieu (2).

Ce n'est là qu'une observation et non point encore une théorie. Elle doit avoir été suggérée à ce profond penseur par ses vues ori-

(1) M. Grabmann, *op. cit., t. I.*, p. 259 et J. Bainvel, *Saint Anselme de Cantorbéry*, dans *Dict., Théol. Cath.*, t. I, col. 1327-1360.

(2) ... ex quo tendentes ad confessionem et poenitentiam, tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, liberantur ab eis in conspectu interni inspectoris...Perveniendum tamen est ad sacerdotes ut qui jam coram Deo sunt mundati sacerdotum judicio etiam hominibus ostendantur mundi. *Homilia* 13, Migne, *P. L.*, t. 158, col. 662.

ginales sur la nécessité d'une réparation infinie pour obtenir le pardon des péchés (1) et sur la facilité d'obtenir ce pardon, après que cette réparation eut été faite par l'Homme-Dieu (2). Bien que, dans la pensée de saint Anselme, l'absolution n'exerce aucune influence directe sur la rémission des péchés, on ne peut en dire autant de la confession, qu'il considère comme requise par Dieu même, en vue du pardon (3). La confession est obligatoire, d'un côté, parce qu'elle constitue le signe extérieur de la contrition intérieure et, d'un autre côté, parce qu'elle exerce une influence effective sur la rémission des péchés en remettant les peines. Elle devient ainsi la consommation de la rémission des péchés.

Ne parlant pas de la confession aux laïques, il suppose donc que les pécheurs sont toujours tenus de se confesser aux prêtres et jamais aux laïques. La volonté, le désir sincère de faire l'aveu de leurs fautes suffit, en cas de nécessité, pour en obtenir le pardon ; ce désir constitue le signe d'une véritable contrition, de celle qui fait détester de tout cœur les péchés commis (5). Tous les théologiens du commencement du XII^e^ siècle qui, à la suite de saint Anselme, attribuent la rémission de la faute à la contrition, insistent sur l'obligation et la nécessité de la confession pour le pardon et attribuent une efficacité réelle à la confession dans la rémission des péchés.

Ainsi Bruno d'Asti († 1123) enseigne que l'homme devient tout à fait pur par la confession, dont il décrit les effets merveilleux (6).

Godefroid de Vendôme († 1132) soutient que nos âmes sont purifiées de toute contagion du péché par une véritable et sainte confession. Par « contagion » il entend sans aucun doute les peines qui restent après la rémission de la faute, opérée par la contri-

(1) *Cur Deus homo*, lib. I, Migne, *P.L.*, t. 158, col. 361.

(2) *Cur Deus homo*, lib. II, Migne, *P. L.*, t. 158, col. 430. A. Vacant, *Absolution*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 172.

(3) P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 16.

(4) *Homilia* 13, Migne, *P. L.*, t. 158, col. 660, etc.

(5) *Ibid.*, col. 662.

(6) Lavatur et aqua confessionis... totusque purificatus ingreditur. *Expositio in Leviticum*, Migne, *P.L.*, t. 164, col. 430 et *Expositio in Ps.* 31, Migne, *P.L.*, t.164, col. 801 ; ailleurs il écrit : sive per baptismum, sive per poenitentiam et per sanctam confessionem remittuntur eis. *Commentarium in Joannem*, cap. 20, Migne, *P. L.*, t. 165, col. 596.

tion (1). Pour que la confession soit fructueuse, il exige néanmoins qu'elle soit faite dans l'Église catholique et non à des hérétiques, comme, d'après son témoignage, on le faisait souvent à cette époque (2). Il enseigne ensuite que le chrétien doit faire l'aveu de ses péchés de préférence à son curé, pourvu toutefois que ce dernier soit en état de soigner ses propres blessures et celles des autres (3). La contrition reste cependant la cause principale de la rémission, de sorte que sans elle le pardon n'est pas possible : « Nemo unquam post perpetratum vel simul criminale peccatum, illam utilem sibi confessionem seu poenitentiam credat, quam « spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum » (Ps. 50, 13) non praecedit, quia ubi non est vera cordis conversio, non sequitur plena remissio » (4).

La confession et la satisfaction n'en sont pas moins nécessaires pour la rémission des péchés. Godefroid de Vendôme écrit, en effet, que rien n'est plus certain (5) et que Dieu ne peut refuser le pardon à ceux qui confessent leur misère et leur impuissance (6).

Un des premiers théologiens de cette époque, qui ait fait allusion à la confession aux laïques, est Anselme de Laon († 1117) (7). Il en parle dans sa *Glossa interlinearis in universum Testamentum*,

(1) Per veram et sanctam confessionem animas nostras ab omni contagione peccati et criminis mundamus. *Opusculum VII*, Migne, *P.L.*, t. 157, col. 224.

(2) Non apud haereticos, sicut saepe solet fieri, sed in ecclesia catholica unumquemque christianum necesse est confiteri. *Ibid.*

(3) Cui (debet fieri confessio)? suo pastori praecipue, si tamen talis est ille qui sua et aliena vulnera curare sciat germana charitate non per superbiam detegere et publicare. *Ibid.*

(4) *Sermo V, De resurrectione Domini*, Migne, *P.L.*, t. 171, col. 254-255.

(5) Certum est, nihil hoc certius, omnia peccata vel crimina confessione indigere et poenitentia. *Epistola* 16, Migne, *P. L.*, t. 171, col. 200.

(6) Quod si miseriam et impotentiam tuam humiliter confessa fueris... remissionem nec tibi Deus negabit. *Opusculum XV*, Migne, *P. L.*, t. 171, col. 234.

(7) Il fut l'élève de saint Anselme de Cantorbéry à l'abbaye du Bec. A la fin du XI^e^ siècle il dirigea avec son frère Rodolphe la célèbre école de Laon, qui acquit une réputation européenne. P. Fournier, *Anselme de Laon*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclesiastiques*, t. III, col. 485-487. G. Lefevre, *De Anselmo Laudunensi scolastico*, Evreux, 1895. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 136-168.

composée d'annotations interlinéaires brèves, mais soignées (1). Toutefois il n'est point aisé de déterminer la véritable doctrine d'Anselme à ce sujet, vu que la tradition manuscrite de la *Glossa interlinearis* présente deux textes différents. Une première glose interlinéaire au sujet du verset « Confitemini alterutrum peccata vestra » de l'Épître de saint Jacques est contenue dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, où nous lisons :

coequalibus

« confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem » (2). Il faut noter que cette glose interlinéaire est attribuée explicitement à Anselme de Laon par Cosimus Stornajolo dans son catalogue des Codes Urbinates latins de la Bibliothèque Vaticane (3). D'autres manuscrits au contraire donnent une glose interlinéaire du même verset sensiblement différente de la glose précédente. Ainsi un code de la Bibliothèque de Bruges contient la glose suivante : « (confitemini alterutrum peccata vestra) coequalibus cotidiana et levia, gravioris lepre immundiciam sacerdoti pandamus » (4). Dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Vaticane on rencontre le texte suivant : « (Confitemini alterutrum peccata vestra). Ergo coequalibus cotidiana et levia, gravioris

(1) Anselme fut l'inventeur des gloses interlinéaires appelées ainsi parce qu'elles annotent les livres saints « entre les lignes » du texte sacré. Cette glose a été imprimée à Bâle, in fol. , 1502 et fréquemment rééditée. L'édition *Biblia sacra cum glossa... recensuit R. P . doctor Leander a S. Martino benedictinus*, 6 vol., Anvers, 1634, serait la meilleure. On y réunit la *glossa ordinaria* (*marginalis*) , la *glossa interlinearis* et les *Postillae* de Nicolas de Lyre. P. Fournier, *op. cit.*, col. 486. *Anselme de Laon*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 657. F. Vigouroux, *Glose*, dans *Dict. Bible*, t. III, col. 257. — Il faut encore remarquer que les *Enarrationes in Matthaeum* , telles qu'elles ont été imprimées dans Migne, *P. L.*, t. 162, col. 1228-1500 et sur lesquelles le Père P. Schmoll, O. F. M., fonde toute la doctrine pénitentielle d'Anselme de Laon dans *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 18-19 ne sont point l'œuvre du Maître de Laon mais de Geoffroy de Babion, écolâtre d'Angers. Le véritable commentaire d'Anselme est encore inédit et contenu dans le *ms.* 28, de la *Bibl. d'Alençon*. P. Fournier, *op. cit.*, col. 487.

(2) Bibl. Vaticane, *Urbin. lat.* 20, fol. 66^{r} ; *Urbin. lat.* 12, fol. 105^{r} ; *Vatic. lat.* 78 fol. 159^{v} ; *Vatic. lat.* 99, fol. 204^{r}.

(3) Cosimus Stornajolo, *Codices Urbinates latini*, t. I, Rome, 1902, p. 19 et 26.

(4) *Bibl. de la ville de Bruges*, cod. 99, fol. 100.

lepre immundiciam sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus » (1). Ce dernier texte a été repris plus tard comme glose interlinéaire dans toutes les éditions de la Bible, avec gloses ordinaires et interlinéaires (2). Ces deux textes distincts de la glose interlinéaire du verset « Confitemini alterutrum peccata vestra » prêtent à deux interprétations de la théorie de la confession aux laïques qui y est développée. En effet, si nous considérons seulement la première glose interlinéaire, qui ne distingue point entre péchés graves et légers, nous pouvons affirmer que, d'après Anselme de Laon, il est permis de se confesser les uns aux autres non seulement des péchés véniels mais aussi des péchés mortels.

La seconde glose interlinéaire, au contraire, distingue explicitement entre la confession des fautes légères et celle des péchés graves. De la sorte la doctrine de la confession aux laïques, qui en découle, est plus nette et plus précise. Il faut confesser les péchés graves au prêtre. Il est permis de s'avouer les uns aux autres les péchés véniels et quotidiens. Comme on peut le remarquer, cette dernière glose ne fait que répéter, à peu près littéralement, les gloses antérieures sur le même verset du vénérable Bède, de Rhaban Maur, etc. analysées plus haut.

Lequel de ces deux textes doit-il être considéré comme la glose authentique d'Anselme de Laon? Question difficile à laquelle il

(1) *Bibl. Vaticane, Vatic. lat.* 4393, fol. 22 ; *Vatic. lat.* 4211, fol. 11^{v} ; *Vatic. lat.* 4212, fol. 12^{v}.

(2) *Biblia cum glossis ordinariis et interlinearibus, excerptis ex omnibus ferme ecclesie sancte doctoribus, simulque cum expositione Nicolai de Lyra ; et cum concordantiis in margina*, Pars VI, Bâle, 1508, p. 216^{v}, et Bâle, 1498, (sans pagination). A partir du XII^{e} siècle, les copies de la Bible furent ordinairement enrichies de deux gloses *ordinaria* et *interlinearis* , la première étant placée à la marge et au bas des pages, la seconde entre les lignes. La première était considérée comme l'œuvre de Walafride Strabon et la seconde comme le travail d'Anselme de Laon. Nous pouvons apporter comme témoins tous les manuscrits cités. Plus tard, au XIV^{e} siècle, on y ajoute les *Postillae* de Nicolas de Lyre et les *additiones* de Paul de Burgos. Plusieurs des premières éditions de la Bible sont imprimées avec ces gloses et ces notes : Bâle, 1498, 1501, 1508 ; Paris, 1520 ; Lyon, 1529 ; Venise, 1588 ; Lyon et Paris, 1590 ; Douai, 1617 ; Anvers 1634 (ces deux dernières éditions sont réputées les meilleures). Cf. F. Vigouroux, *Glose*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 257.

est impossible de donner une solution définitive. L'âge des manuscrits cités ne peut apporter aucune preuve en faveur de l'antériorité de l'un ou de l'autre texte, vu qu'ils peuvent tous deux se réclamer de manuscrits, écrits à la même époque, au XIII^e siècle. Tâchons toutefois d'y faire jaillir un peu de lumière. Il est établi pour la « glose ordinaire » que des additions furent faites à l'œuvre primitive, que des interpolations vinrent la grossir. Le P. J. de Ghellinck, S. J., (1) a signalé l'introduction d'un texte de Jean Damas ; ce qu'une note marginale du ms. d'Erfurt avait déjà fait remarquer vers le milieu du XIII^e siècle (2). S. Berger (3) et les *Prolegomena* de l'édition de Douai de 1617 (4) fournissent des renseignements précieux au sujet des interpolations qui sont venus grossir la « glossa ordinaria » depuis Walafride Strabon. Enfin H. Denifle a prouvé que plusieurs additions, faites à la « glossa ordinaria » ont été empruntées à Pierre Lombard, surtout quand il s'agit des épitres pauliniennes (5).

Nous basant sur le fait établi que la « Glossa ordinaria » s'est constamment enrichie d'additions et d'interpolations, empruntées à l'un ou l'autre Père ou théologien, rien n'empêche de conjecturer un fait semblable pour la « Glossa interlinearis » d'Anselme de Laon. Cette conjecture devient d'autant plus vraisemblable que nous pouvons identifier les Pères et les théologiens auxquels l'addition de la glose interlinéaire aurait été empruntée, à savoir le vénérable Bède ou l'un de ces théologiens qui, comme Rhaban Maur, dans leurs gloses sur l'épitre de saint Jacques, ont copié le vénérable Bède. L'identité des termes est presque complète dans le plus développé des deux textes interlinéaires et la glose du vénérable Bède. Chez celui-ci nous lisons : « In hac autem sententia, illa debet esse discretio ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana cre-

(1) J. de Ghellinck, S. I., *Le mouvement théologique du XII^e siècle.* Études, Recherches et Documents. Paris, 1914, p. 272.

(2) Erfurt, Amplon, cod. 108, fol. 173^v.

(3) S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 132-136.

(4) Migne, *P.L.*, t. 113, col. 17.

(5) H. Denifle, *Ergänzungsband I zu Denifle's Luther und Luthertum. Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther*, Mayence, 1905, p. 16-17 et 357-358.

damus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus, atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit purificare curemus » (1). Dans la glose interlinéaire, il se trouve : « (Confitemini alterutrum peccata vestra). Ergo coequalibus cotidiana et levia, gravioris lepre immundiciam sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus ». Rien ne s'oppose donc à admettre qu'un copiste du XIII^e^ siècle a introduit dans la glose interlinéaire primitive d'Anselme de Laon, une addition ou interpolation, empruntée au vénérable Bède, dont les commentaires sur l'Écriture sainte ont toujours exercé une grande influence.

D'ailleurs la glose interlinéaire longue s'accorde mieux avec la théorie pénitentielle du XIII^e^ siècle, tandis que la glose plus courte est à sa place au début du XII^e^. Comme nous le verrons plus loin, au XIII^e^ siècle il était universellement admis qu'il suffisait de confesser les péchés véniels au prochain, tandis que les péchés mortels devaient être accusés, en règle générale, au prêtre.Cette distinction est universellement acceptée par tous les théologiens. Or, la glose interlinéaire courte, disant qu'il faut confesser ses péchés à ses égaux,sans distinguer entre péchés mortels et véniels, peut s'interpréter en ce sens qu'il est permis de confesser en général tous les péchés à des égaux. Il se peut donc qu'un copiste, s'apercevant de l'ambiguité du texte court, y ait ajouté une interprétation conforme aux théories pénitentielles régnantes au XIII^e^ siècle. On le voit, l'interpolation du texte long dans la glose interlinéaire d'Anselme de Laon se justifie d'autant plus facilement que le texte court se comprend très bien au début du XII^e^ siècle. A cette époque la distinction formelle entre la confession des péchés mortels et celle des péchés véniels n'était pas encore classique, comme au siècle suivant. La confession des péchés mortels était universellement pratiquée par les fidèles et défendue en théorie par les théologiens et les canonistes. Nous concédons sans doute que le texte « long » s'accorde lui aussi avec les théories pénitentielles du début du XII^e^ siècle, mais nous estimons qu'il est plus facile d'expliquer, d'après les théories régnantes du XIII^e^ siècle, une interpolation qu'une omission.

C'est pourquoi nous jugeons plus probable que la glose courte est la glose originale, primitive d'Anselme de Laon et que la glose

(1) MIGNE, *P.L.*, t. 93, col. 39-40.

longue contient une interpolation due à l'influence du vénérable Bède ou d'un de ses disciples, ou bien encore faite en vue de conformer la glose courte aux théories pénitentielles régnant du temps du copiste.

De la sorte il faudrait admettre que, d'après la doctrine d'Anselme de Laon, il est permis de s'accuser à son prochain de tous ses péchés en général, soit mortels, soit véniels.

Un autre théologien du début du XII[e] siècle qui, dans ses écrits, fait mention de la confession aux laïques, est Geoffroy Babion ou Geoffroy de Bath († 1135), originaire du Brabant en Belgique et évêque de Bath en Angeleterre (1).

Il expose sa doctrine au sujet de la Pénitence dans deux de ces sermons (2). Il y raconte qu'au commencement du XII[e] siècle

(1) Dom G. Morin, O. S. B., *Un écrivain belge ignoré du XII[e] siècle, Geoffroy de Bath ou Geoffroy Babion*, dans *Revue Bénédictine*, t. X, 1893, p. 28 etc. D'après cet écrivain, Geoffroy Babion doit s'identifier avec Geoffroy de Bath. Ce dernier serait originaire du Brabant en Belgique et aurait occupé le siège épiscopal de Bath en Angleterre. Tout ce que nous savons avec certitude de Geoffroy Babion, c'est qu'il fut durant un certain temps écolâtre d'Angers et un des prédicateurs les plus célèbres du commencement du XII[e] siècle. Nous ne sommes point renseignés au sujet de la date de la mort de Babion, tandis que nous savons que Geoffroy de Bath mourut en 1135. Nous possédons de lui une série de sermons qui, jusqu'aux derniers temps, furent attribués à Hildebert, évêque de Tours († 1133) et qui, d'ailleurs, ont été édités parmi les œuvres d'Hildebert dans Migne, *P.L.*, t. 171. La critique que M. Hauréau a faite de ces sermons dans sa *Notice sur les Sermons attribués à Hildebert de Lavardin*, parue dans *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XXXII, partie 2, Paris, 1888, p. 107-166, a été désastreuse pour Hildebert : des 141 sermons attribués jusque là à Hildebert, 54 appartiennent à Babion, 25 à Pierre Lombard, 24 à Pierre Comestor... et 4 seulement sont certainement l'œuvre de l'évêque de Tours. Cf. H. Böhmer, *Hildebert von Tours*, dans *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] édition, t. VIII, Leipzig, 1900, p. 67-71. Il faudrait encore attribuer à Geoffroy Babion, l'écolâtre d'Angers, les *Enarrationes in Matthaeum*, attribuées à Anselme de Laon par le Père P. Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 18-19. Cf. P. Fournier, *Anselme de Laon*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 487. Ce serait donc à tort que E. Levesque, *Babion*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1350, attribuerait ces *Enarrationes in Matthaeum* à Pierre Babion, théologien anglais, qui aurait vécu vers 1317.

(2) *Sermo* 30, *In Dominica Palmarum*, Migne, *P.L.*, t. 171, col. 484, et *Sermo* 48, *In Rogationibus*, *ibid.*, col. 577.

plusieurs fidèles, s'appuyant sans doute sur la suffisance de la contrition pour la rémission des péchés, niaient la nécessité et l'obligation de la confession aux prêtres : « sunt quidam qui dicunt se posse poenitere sine ministro ecclesiae » (1). C'est à ces adversaires que Babion démontre la nécessité de la confession au prêtre, en la fondant sur des témoignages scripturaires. Il invoque le texte de saint Matthieu, XVIII, 13 et celui de saint Jean XX, 23 : « quorum remiseritis peccata » etc.... pour prouver que les prêtres seuls ont le pouvoir de lier et de délier ; de plus, il fait appel au récit de la résurrection de Lazare pour démontrer que même dans le cas où le péché serait déjà remis par la contrition, le Christ exige encore que le pécheur s'adresse au prêtre, pour être délié des liens qui le tiennent captif : il ne peut s'agir ici que des liens des peines temporelles (2). Se basant sur les paroles de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra » (V, 16), il y trouve une raison théologique de la nécessité de la confession. D'après ces paroles, Dieu veut que l'homme soit délié par un autre homme afin que, sachant qu'il a besoin du secours d'un autre, il ne mette point sa confiance en lui-même mais veille à garder l'unité dans la charité (3).

D'après ces témoignages, l'absolution ne constitue point une simple constation du pardon, opéré par la contrition, mais elle a une véritable valeur rémissive : elle complète et achève la rémission du péché en pardonnant les peines temporelles. La confession au prêtre est encore nécessaire et obligatoire parque que les prêtres,

(1) *Sermo* 30, MIGNE, *P.L.*, t. 171, col. 484.

(2) Sunt quidam qui dicunt se posse poenitere sine ministro ecclesiae ; sed hoc nullus audet praesumere. Non omnibus data est potestas solvendi, sed solis apostolis et vicariis eorum (Mtth. XVIII, 18 et JOAN. XX, 23). Cum Dominus suscitasset Lazarum, dixit discipulis suis : « Ite et solvite eum » (JOAN. XI, 24). Lazarus portat personam omnium poenitentium ; Apostoli personam ministrorum. Lazarus quamvis viveret, non potest incedere donec solveretur. Similiter poenitens, nisi necessitate cogatur, solvendus est a ministro Ecclesiae. *Ibid.*

(3) Iacobus Apostolus ait : « Confitemini alterutrum peccata vestra ut salvemini » (v, 16). Ideo voluit Dominus quod homo ab alio solveretur, ut alius alio egeret, et ita unitas charitatis servaretur, et ne homo in se confideret et sibi parceret. Ideo hominibus nos sanandos tradere voluit, non angelis, ut fragiles fragilibus condescenderent. Secure igitur accedite ad praelatos vestros : medicis confitemini peccata vestra ut possitis florere in agro Domini. *Ibid.*

ayant seuls le pouvoir de lier et de délier, ne peuvent exercer ce pouvoir s'ils ne connaissent les péchés des fidèles. En dehors de cette raison extrinsèque à la confession, Babion fournit une raison intrinsèque pour étayer la nécessité et l'obligation de la confession : « Il faut se garder de ressembler à des épines sans roses, tout au plus bonnes à être jetées au feu. De telles épines sont les pécheurs, dénués de toute bonne action. Il faut convertir le péché en rose par la confusion ; il faut rougir de ses péchés pour devenir des roses dans le champ de Dieu ». La confession, qui provoque la confusion, a donc une efficacité en elle-même relativement à la rémission des péchés ; elle est nécessaire par conséquent à l'obtention du pardon complet. Toutefois il exige que la confession soit faite aux prêtres, qui seuls ont le pouvoir de lier et de délier (1).

D'après le précepte du Christ, il faut confesser les péchés graves aux prêtres, tandis qu'il est permis de s'accuser au prochain de ses péchés véniels. Ceux-ci n'étant point l'objet d'un précepte divin, ils peuvent être expiés par les prières des fidèles : « Si tamen sunt levia peccata, quae quotidie facimus, illa coaequalibus nostris invicem confiteri possumus quia orationibus proximorum purgantur.... Sed si graviora sunt peccata, sacerdotibus sunt ostendenda et juxta arbitrium eorum, jejuniis, orationibus et eleemosynis punienda et satisfacienda. Ista autem graviora peccata, quae per lepram sunt in antiqua lege designata, ostendi sacerdotibus praecipiebantur : « Ite ostendite vos sacerdotibus » (Lc. XVII, 14) » (2). La pratique de la confession des péchés quotidiens au prochain, telle que Babion la comprend, se rattache étroitement à la pratique, préconisée autrefois par le vénérable Bède, Jonas d'Orléans, etc. ayant son origine dans la coulpe, pratiquée plusieurs fois par jour dans les monastères, au début du moyen âge. Que telle soit bien la signification que Babion attache à cette confession, cela se déduit du fait qu'il la rattache

(1) Sed cavendum est, fratres carissimi, ne in agro Domini spina nuda sine floribus inveniatur. Si eam inveniet Dominus in agro suo falce eius abscindetur et in ignem mittetur. Spina nuda sine floribus est peccator nudus ab operatione bona... Vertite spinam vestram in rosam. Rubor rosae verecundiam significat. Erubescite propter peccata vestra et rosae Dei efficiemini... Erubescite ergo peccata vestra et confitemini ea sacerdoti. *Ibid.*

(2) *Sermo* 48, MIGNE, *P.L.*, t. 171, col. 577-578.

à celle des clercs qui récitent tous les jours, dans l'église, le « Confiteor » entre eux et qui prient les uns pour les autres, après s'être fait mutuellement l'aveu de leurs fautes : « Unde clerici quotidie inter se in ecclesia « Confiteor » dicunt et facta confessione orationes pro invicem impendunt » (1).

En dehors de cette confession générale et quotidienne des fautes légères, faite au prochain, Babion semble connaître et admettre une autre pratique, exceptionnelle cette fois, à savoir la confession des péchés graves aux laïques, en danger de mort et dans l'absence du prêtre. Après avoir montré la nécessité de la confession au prêtre par le récit de la résurrection de Lazare, il conclut que le pécheur doit s'adresser au ministre de l'Église pour être délivré des liens qui le tiennent encore captif, excepté, ajoute-t-il, en danger de mort : « Similiter poenitens, nisi necessitate mortis cogatur, solvendus est a ministro ecclesiae » (2). Il semble donc insinuer ici que le fidèle peut être aussi délié par un autre qu'un ministre de l'Église, — donc, par un laïque — quand il est en danger de mort et qu'il ne peut trouver un prêtre. Cette interprétation s'accorde d'ailleurs très bien avec sa théorie de la Pénitence. En effet, selon Babion, la faute est remise par la contrition, tandis que l'absolution ainsi que la confession ne remettent que les peines temporelles, l'absolution en vertu du pouvoir des clefs communiqué aux prêtres, et la confession en vertu de la confusion salutaire qu'elle excite et qui constitue la pénitence par excellence. Or, cette confusion peut être provoquée aussi bien par la confession aux laïques que par celle faite aux prêtres. Rien ne s'oppose donc à ce que Babion permette de se confesser, en danger de mort, à un laïque.

En résumé, la rémission complète du péché est l'effet d'abord de la contrition, qui remet la faute, et ensuite de l'absolution et de la confession, qui remettent les peines temporelles. La confession des péchés véniels peut se faire au prochain, mais celle des péchés graves doit régulièrement être faite au prêtre. Cependant, en danger de mort l'aveu des péchés graves peut se faire à un laïque, parce qu'il contribue à remettre le péché, à savoir la dette des peines contractées, par la confusion qu'il excite dans le pécheur.

(1) *Ibid.*
(2) *Sermo* 30, MIGNE, *P.L.*, t. 171, col. 485.

Un contemporain de Geoffroy Babion, originaire comme lui de la Belgique actuelle, le chanoine Alger de Liége († vers 1131-1135) (1), traite dans ses écrits de la confession aux laïques. Toutefois il ne développe aucun point de vue nouveau, mais il se contente de transcrire littéralement le texte du vénérable Bède. Après avoir prouvé que la satisfaction pour les péchés graves doit être imposée par les prêtres ou les évêques, il s'objecte que, selon quelques auteurs, elle peut être infligée par des égaux, par le prochain, par n'importe qui. Pour répondre à son objection, il reprend le commentaire du vénérable Bède au sujet du « Confitemini alterutrum peccata vestra ». Il soutient que le prochain peut imposer une satisfaction pour les péchés véniels, mais nullement pour les péchés mortels. Ces derniers doivent être nécessairement accusés au prêtre, au jugement duquel les fidèles doivent se soumettre pour l'acceptation et l'accomplissement des pénitences imposées. Les péchés véniels peuvent être confessés au prochain dont la prière en obtiendra le pardon (2). Cette doctrine est donc parfaitement conforme aux théories du vénérable Bède, exposées plus haut.

Si l'exposé d'Alger de Liége par rapport à la confession aux laïques ne présente rien de transcendant, sa doctrine sacramentelle, cependant, occupe une place spéciale dans l'évolution de la notion du sacrement. Reprenant la définition traditionnelle, empruntée à saint Augustin : « Sacramentum visibile, invisibilis rei sacramentum est, id est sacrum signum » ou « Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma », il soutient que sacrement et

(1) U. Berlière, *Alger de Liége*, dans *Dict. Hist. et Géogr. Ecclés.*, t. II, col. 423-424, et dans *Dict. Théol. Cath.*, t. 1, col. 827-828. Chanoine, diacre et écolâtre de Saint-Barthélémy à Liége, Alger fut nommé, vers 1101, chanoine de Saint-Lambert. Vers 1121, il se retira à l'abbaye bénédictine de Cluny où il reçut la prêtrise et où il serait mort vers 1132-35. Toutefois la plupart de ses écrits auraient été composés à Liége.

(2) Sed opponunt quidam, quod a minoribus et aequalibus satisfactio criminalium possit iniungi. Sed Beda presbyter venerabilis hunc locum sic exponit : « Confitemini alterutrum peccata vestra » (Jac. v, 16). « In hac, inquit, sententia debet illa discretio esse, ut quotidiana leviaque peccata, alterutrum et coaequalibus confiteamur, eorumque credamus quotidiana oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem, sacerdoti pandamus, et ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit purificare curemus ». *Liber de misericordia et iustitia*, Pars II, cap. 37, Migne, *P.L.*, t. 180, col. 912.

mystère sont choses différentes : le « sacrement » est le signe visible d'une chose invisible tandis que le « mystère » est une chose occulte signifiée par le sacrement. Il note qu'on emploie le mot « sacrement » pour signifier soit le sacrement lui-même, soit le mystère, soit les deux choses à la fois (1). Alger de Liége est aussi un des premiers théologiens, sinon le premier, qui ait introduit dans la théologie la fameuse distinction entre « sacramenta necessitatis » et « sacramenta dignitatis » que l'on retrouve chez tous les théologiens suivants (2).

Le mystérieux Honoré d'Autun († un peu après 1150) (3) four-

(1) Secundum autem quod sacramentum et mysterium in hoc differunt quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum. Alterum tamen pro altero ponitur, ut superius dictum est : mysterium vestrum accipitis, ut sit mysterium occultans et occultum est sacramentum signans et signatum... Nec solum sacramentum pro alterutro, id est vel pro signo, vel pro signato invenitur, sed etiam pro utroque. Sicut enim dicitur : Verbum caro factum est (Joan. I, 15) : caro pro carne et anima. Itemque : Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit (Rom. XIII) : anima pro carne et anima accipitur. Nec mirum si sacramentum pro sacramento et re sacramenti saepius ponitur : quia et corpus Christi pro sacramento et corpore Christi invenitur. *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici*, lib. I, cap. 4, Migne, *P.L.*, t. 180, col. 751-752.

(2) Et notandum quod alia sunt sacramenta necessitatis, alia dignitatis. Quia enim necessitas non habet legem, sed ipsa facit sibi legem, illa sacramenta quae saluti sunt necessaria cum poenitentia rata esse permittuntur (scil. ab haereticis confecta) ; illa vero sacramenta quae sunt dignitatis, nisi digne fuerint administrata, ita ut dignis digne a dignis proveniant, dignitatis esse desistunt, non ut minuatur veritas sacramenti, sed ut esset officium administrandi, loco, vel tempore, vel promotione. *Liber de misericordia et justitia*, Pars III, cap. 55, Migne, *P.L.*, t. 180, col. 956.

(3) M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 130. Nul écrivain du moyen âge n'est plus mystérieux que celui-ci. On a prononcé à son propos le nom de « grand inconnu ». Cette expression n'a rien d'exagéré. Aucun historien, aucun chroniqueur, aucun théologien, aucun correspondant ne cite le nom d'Honoré. Ses œuvres, qui ont été très lues et très copiées, ont exercé une grande influence dans une partie du monde médiéval. Sa personne n'a jamais attiré l'attention. E. Amann, *Honorius Augustodunensis, dit Honoré d'Autun*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VII, col. 140. Toutefois à force de sagacité les critiques actuels ont réussi à soulever un coin du voile qui enveloppe le personnage d'Honoré. Mais il s'en faut qu'ils soient parvenus à des

nit un autre témoignage de la pratique existant chez les moines et les clercs de se confesser mutuellement, à Prime et à Complies, des fautes dont on s'est rendu coupable, soit pendant la nuit, soit pendant le jour. Dans sa *Gemma animae* qui constitue une explication symbolique de l'office divin, de la messe et des fêtes, il écrit : «Nous faisons la confession à Complies pour nous purifier des fautes commises pendant la journée et nous nous confessons à Prime, pour expier le mal accompli pendant la nuit» (1).

Durant toute la période des premiers scolastiques, étudiée jusqu'ici, la contrition a continué à monter en prestige et en importance chez les théologiens. Tous, ou à peu près tous, la considèrent comme la raison principale et la condition indispensable de la rémission des péchés selon l'adage universellement admis à cette époque : «Vera conversio ad Deum, mente potius aestimanda est quam tempore», ou cet autre : « Apud Deum non tam valet mensura temporis quam doloris ». Toutefois ils ne déduisent aucunement de cette considération que la confession soit devenue inutile à la rémission des fautes. Au contraire, tous soutiennent que la confession des péchés est nécessaire au

résultats concordants et indiscutables. On avait admis universellement jusqu'ici qu'Honoré, dans sa jeunesse, avait été prêtre de l'Église d'Autun et qu'après une carrière assez longue d'enseignement théologique à Autun même, il avait quitté sa chaire d'écolâtre pour se réfugier dans un cloître. Telle est sur Honoré la notice jusqu'ici classique, acceptée par les divers répertoires. D'après des recherches récentes, ce serait en Allemagne qu'il faudrait chercher, sinon la patrie, du moins le théâtre principal de l'activité d'Honoré. Si les avis sont partagés quand il s'agit de préciser la région où il serait né, ils sont quasi unanimes dans la détermination du théâtre d'activité d'Honoré. Il faudrait placer la composition de tous ses ouvrages à l'époque où, s'étant retiré du monde, il s'était fait bénédictin à Ratisbonne. J. Dieterich, *Offendiculum Honorii Augustodunensis*, dans *Monumenta Germaniae historica. De Lite imperatorum et pontificum*, t. III, Hanovre, 1857, p. 29-80. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. IV, Leipzig, 1903, p. 430 sq. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im* 12 *Jahrhundert*, Kempten et Munich, 1906. E. Amann, *op. cit.*, col. 143.

(1) Ad completorium ideo confessionem agimus, ut quidquid in die commisimus, diluamus. Ad primam vero ideo agimus, ut quidquid in nocte peccavimus, puniamus. *Gemma animae*, lib. II, cap. 64, Migne, *P.L.*, t. 172, col. 68.

pardon complet . Il en est même qui attachent encore à la confession l'importance et la valeur dont elle jouissait durant la période préscolastique et font de la confession le grand facteur de la rémission des péchés. Le principal représentant de cette dernière catégorie de théologiens est sans conteste SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX († 1153) pour qui « la confession constitue la vie du pécheur et la gloire du juste ». Dans la confession tous les péchés sont remis et sans la confession le pécheur doit être réputé parmi les morts (1). Il allègue ensuite l'exemple de David, de Marie Madeleine et du bon larron qui, par leur humble confession, ont obtenu de Dieu la rémission de leurs péchés et la gloire du paradis (2).

A côté des défenseurs acharnés de la valeur rémissive de la confession, la majorité des premiers scolastiques du début du XII^e^ siècle fait de la contrition la partie la plus importante de la discipline pénitentielle et lui attribue principalement la rémission des péchés. Tels sont saint Anselme de Cantorbéry, Bruno d'Asti, Godefroid de Vendôme, et quelques autres étudiés plus haut.

Le protagoniste principal, le défenseur acharné de la contrition, est ABÉLARD. Avec lui s'inaugure dans l'histoire de la Pénitence une période nouvelle, où la contrition occupe définitivement la première place dans la discipline pénitentielle et constitue le facteur dominant de la rémission des péchés. Le début du XII^e^ siècle constitue une transition à la période nouvelle, inaugurée et établie définitivement par le contritioniste Abélard.

Le mérite d'avoir accrédité la doctrine, plaçant dans la contrition la raison principale, essentielle de la rémission des péchés, revient à Abélard. Il a synthétisé les diverses données, enseignées avant lui, mais dispersées sans ordre dans les divers ouvrages des théologiens du commencement du XII^e^ siècle. Au fond, il n'a apporté aucune explication nouvelle, aucun élément nouveau

(1) In confessione omnia lavantur... Bonum animae ornamentum confessio, quae et peccatorem purgat et iustum reddit purgatiorem. Si peccata sunt, in confessione lavantur... Absque confessione iustus iudicatur ingratus, et peccator mortuus reputatur. Confessio igitur est peccatoris vita, iusti gloria. *Sermo* 40, *De septem gradibus confessionis* dans J. MABILLON, *Sancti Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis opera omnia*, vol. II, Milan, 1851, col. 661.

(2) *Ibid.*

dans la doctrine pénitentielle ; il reste dans le courant général des idées de son temps, il répète ce qu'avant lui on avait déjà enseigné au sujet de la Pénitence, mais il le fait d'une façon plus ordonnée et plus systématique que ses prédécesseurs. Toute l'influence d'Abélard sur les âges scolastiques suivants est due en grande partie à la méthode nouvelle, à la dialectique qu'il a introduite en théologie. Usant pour les divers problèmes théologiques du *pro* et du *contra*, du *sic* et du *non*, le théologien devait nécessairement en arriver à se poser plus d'une question. C'est ce qui arriva pour la Pénitence. Appliquant la méthode à la doctrine pénitentielle, les théologiens se sont demandé successivement si les éléments constitutifs de la pénitence ne présentent pas un caractère d'hétérogénéité tel que leur union semble impossible ; si les facteurs subjectif et objectif sont de nature à pouvoir opérer de concert la rémission des péchés ; de quelle nature est la relation qui existe entre ces deux facteurs, etc. Un grand mérite de la théologie abélardienne est donc de s'être demandé, la première, « comment les diverses parties de la Pénitence sont unies entre elles et comment elles opèrent de concert la rémission des péchés » (1).

La doctrine d'Abélard concorde essentiellement avec celle des auteurs que nous avons déjà analysés. D'après lui, comme d'après les théologiens antérieurs, la rémission des péchés est due à la contrition, à la confession, à la satisfaction et à l'absolution du prêtre. Chacune de ces parties concourt de sa façon à la rémission du péché. La contrition remet la faute, à savoir le mépris de Dieu, inclus dans tout péché, ainsi que la damnation éternelle, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre premier. Cette rémission est cependant conditionnelle : elle n'a lieu qu'à condition que l'on se confesse et que l'on accomplisse les satisfactions imposées (2).

(1) P. Schmoll, *op. cit.*, p. 28

(2) Quisquis enim iam paratus est ad confessionem et ad suscipiendam inde peccati satisfactionem ex hoc statim suo proposito ita reconciliatus est Deo ut si digno casu praeventus, hoc implere praepediatur nequaquam de eius salute sit desperandum. *Sermo VIII. In Ramis Palmarum*, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 413. Etsi enim articulo necessitatis praeventus non habeat locum veniendi ad confessionem, vel peragendi satisfactionem, nequaquam in hoc gemitu de hac vita recedens gehennam incurrit. *Ethica seu Scito te ipsum*, cap. 19, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 665. De ces textes il résulte que celui qui néglige la confession et la

Il s'en suit que la contrition, tout en constituant l'élément principal et essentiel de la Pénitence, n'exclut point la confession et la satisfaction qui sont également nécessaires à la rémission des péchés.

D'après la doctrine constante d'Abélard, la confession est obligatoire pour le pécheur qui veut obtenir le pardon de ses fautes (1). Mais à qui faut-il se confesser? Une confession, faite directement à Dieu seul, est insuffisante (2). La confession aux prêtres est obligatoire : « huius (Domini) locum sacerdotes tenent in ecclesia, quibus tanquam animarum medicis peccata confiteri debemus ut ab eis cataplasma sumamus » (3).Cette conclusion cadre d'ailleurs parfaitement avec son système pénitentiel. D'après le fondateur du Paraclet, la satisfaction constitue une condition nécessaire à la rémission complète du péché (4) et ne peut être imposée que par les prêtres, qui seuls ont été établis médecins des âmes et, en cette qualité, remplacent Dieu auprès des fidèles (5). Il s'en suit que les pécheurs, pour obtenir la rémission de leurs fautes, sont tenus de se confesser aux prêtres, puisque ceux-ci ne peuvent imposer les satisfactions nécessaires au pardon, s'ils ne connaissent les péchés. De cette considération résulte encore qu'Abélard n'exclut point l'intervention du prêtre de l'économie de la rémission des péchés. Il considère, en effet, le prêtre comme les pardonnant définitivemnet parce qu'il a seul le pouvoir d'imposer des œuvres de pénitence qui remettent les peines temporelles, restant après la rémission de la peine éternelle : théorie que nous retrouvons chez tous les scolastiques suivants. D'après ces considérations, il semble exagéré de soutenir que Pierre

satisfaction, ne pourra se sauver. Cf. P. Amedée de Zedelghem, O. Min. Cap., *L'attritionisme d'Abélard*, dans *Estudis franciscans*, t. 19, 1925, p. 333-337.

(1) Tria sunt in reconciliatione peccatoris ad Deum, poenitentia scilicet, confessio, satisfactio. *Ethica*, cap. 17, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 661.

(2) Sunt qui soli Deo confitendum arbitrantur, quod nonnulli Graecis imponunt. Sed quid apud Deum confessio valeat qui omnia novit, aut quam indulgentiam lingua nobis impetret non video. *Ethica*, cap. 24, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 668.

(3) *Sermo VIII. In Ramis Palmarum*, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 442.

(4) *Ethica*, cap. 17, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 661.

(5) Sacerdotes quibus animae confitentium sunt commissae satisfactiones poenitentiae illis habent iniungere. *Ethica*, cap. 24, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 668-669 et *Sermo VIII*, *Ibid.*, col. 442,

Abélard ait dénié en général aux évêques et aux prêtres le pouvoir des clefs pour le réserver aux seuls apôtres.

Commentant le texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem », Abélard développe plusieurs raisons pour démontrer l'utilité de la confession. Par elle, le pécheur profitera des prières de ceux à qui il se confesse et s'excitera à l'humble confusion qui constitue une grande partie de la satisfaction (1).

C'est en s'appuyant sur ces raisons de nécessité qu'Abélard préconise, en dehors de la confession aux prêtres, la confession aux laïques : « Ad hanc (confessionem) nos Apostolus Iacobus adhortans ait : « Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini : multum enim valet deprecatio iusti assidua » (v,16). Multis de causis fideles invicem peccata confitentur iuxta illud Apostoli quod praemissum est : tum videlicet propter suppositam causam ut orationibus eorum magis adiuvemur quibus confitemur ; tum etiam quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis » (2).

Ce texte est assez obscur ; il est difficile d'en saisir toute la portée et la signification exacte. Il y est affirmé que, d'après le conseil de saint Jacques, les fidèles peuvent se confesser les uns aux autres, parce qu'ils obtiennent ainsi le secours des prières de leurs confesseurs, mais surtout parce que la confusion, fruit de la confession, fait partie de la satisfaction. Ce passage néanmoins semble s'opposer à un autre texte, analysé antérieurement, où Abélard soutient que pour les fidèles il est d'obligation de confesser leurs péchés aux prêtres.

Comment concilier ces deux passages? Comment Abélard, après avoir affirmé que pour obtenir la rémission de ses péchés

(1) Multis de causis fideles invicem peccata confitentur iuxta illud apostoli : « Confitemini alterutrum peccata vestra » (Iac., v, 16) : tum videlicet propter suppositam causam ut orationibus eorum magis adiuvemur quibus confitemur ; tum etiam quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis... sicut de David scriptum est qui cum accusatus a Nathan propheta responderit : « Peccavi » (II Reg. xii, 13) statim ab eodem propheta responsum audivit : « Dominus quoque transtulit peccatum tuum» : quo enim maior erit regis sublimitas, acceptior Deo fuit confidens humilitas. *Ethica*, cap. 24, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 668.

(2) *Ibid*.

il faut se confesser au prêtre, peut-il encore soutenir qu'il est néanmoins permis de se confesser à son prochain? Que veut-il signifier par là? Veut-il dire qu'il est permis de confesser les fautes vénielles au prochain et qu'il faut s'adresser au prêtre pour les péchés graves? Ou bien veut-il notifier que les fidèles peuvent se confesser entre eux de tous leurs péchés, soit mortels, soit véniels? Ou bien encore Abélard veut-il indiquer qu'il faut, en général, se confesser au prêtre mais qu'il est cependant permis de s'adresser à son prochain en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre? Les détails précis faisant défaut, il n'est point facile de donner une solution adéquate à ces questions et d'assigner la véritable place à la pratique de la confession, aux laïques dans le système compliqué de la doctrine pénitentielle de Pierre Abélard.

Essayons toutefois de donner à la difficulté une explication conforme aux principes pénitentiels du fondateur du Paraclet. Comme nous l'avons déjà montré, il soutient que la rémission du péché est impossible sans la confession aux prêtres aux soins desquels les âmes ont été confiées. Son texte est explicite à ce sujet (1). A côté de cette confession, nécessaire au pécheur pour obtenir le pardon de ses fautes, il existe une autre sorte de confession, non pas obligatoire cette fois, mais complètement libre, à savoir la confession au prochain. Cette dernière ne constitue point l'objet d'un précepte, soit divin, soit ecclésiastique, comme la confession au prêtre, mais elle a été conseillée par l'apôtre saint Jacques quand il dit : « Confitemini alterutrum peccata vestra » (2). Toutefois, bien que la confession au prochain ne soit pas nécessaire à la rémission des péchés, elle ne peut cependant être considérée comme inutile au salut. Abélard assigne, en effet, comme nous l'avons vu plus haut, deux raisons qui doivent engager les fidèles

(1) Huius (Domini) locum sacerdotes in ecclesia tenent quibus confiteri debemus tanquam animarum medicis. *Sermo VIII. In Ramis Palmarum*, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 442.

(2) Nunc de confessione peccatorum nobis agere incumbit. Ad hanc nos apostolus Iacobus adhortans ait : Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini ; multum enim valet deprecatio iusti assidua (Iac., v, 16)... Multis de causis fideles invicem peccata confitentur iuxta illud apostoli, quod praemissum est... *Ethica*, cap. 24, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 668. Cf. à ce sujet P. Amedée de Zedelghem, O. Min. Cap., *L'attritionisme d'Abélard*, dans *Estudis franciscans*, t. 19, 1925, p. 335-337.

à se confesser mutuellement leurs péchés : le secours des prières de ceux à qui ils se confessent et la naissance de la confusion, favorisant la contrition et constituant une œuvre de pénitence salutaire.

D'après cet exposé, Abélard, tout en exigeant la confession au prêtre comme une condition indispensable à la rémission des péchés, peut soutenir que rien ne s'oppose à ce que les fidèles, suivant l'exhortation de saint Jacques, se confessent avec fruit à leur prochain. Cette dernière confession, toutefois, ne suffit pas à la rémission des fautes ; pour obtenir cet effet il faut s'adresser ensuite aux prêtres.

Abélard est encore généralement considéré comme un des premiers théologiens, sinon le premier, qui ait justifié en principe et donné un fondement théologique à la valeur du désir et du vœu de se confesser, quand on est dans l'impossibilité de s'adresser au prêtre. S'inspirant de sa doctrine contritioniste, il affirme qu'une véritable contrition doit entraîner nécessairement le pardon et la rémission des fautes même avant la confession et la satisfaction. Toutefois, comme le repentir ne peut être véritable sans le vœu sincère de se confesser et d'accomplir la satisfaction requise, il exige ce vœu comme une condition nécessaire à la rémission des péchés, dans le cas où, de fait, le fidèle serait dans l'impossibilité de s'acquitter de ce double devoir. Le désir et le vœu de la confession remplacent dans ce cas la confession elle-même et constituent l'indice certain de la sincérité de la contrition (1). Tous les scolastiques subséquents reprendront et développeront cette théorie.

En résumé, Abélard soutient que la rémission des péchés est opérée par la contrition, la confession et la satisfaction. La contrition remet la faute et la peine éternelle, mais à condition d'être complétée par la confession et par la satisfaction, qui toutes deux remettent les peines futures du purgatoire. La confession doit être faite au prêtre, qui seul a le pouvoir d'imposer des satisfactions, mais elle peut être faite aussi à des laïques, constituant alors une satisfaction par la confusion et l'humiliation qu'elle

(1) Qui enim articulo necessitatis praeventus non habet locum veniendi ad confessionem vel peragendi satisfactionem, nequaquam in hoc gemitu de hac vita recedens gehennam incurrit. *Sermo VIII* MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 443 ; *Ethica*, cap. 19, *ibid.*, col. 664-665.

provoque. Enfin la confession et la satisfaction peuvent être suppléées en cas de nécessité par le désir et le vœu d'accomplir ce double devoir.

Nous nous sommes attardés à l'examen de la doctrine pénitentielle d'Abélard, parce qu'elle constitue la base sur laquelle les scolastiques suivants bâtiront leurs théories pénitentielles.

Un des plus illustres représentants et un des principaux témoins de la théologie abélardienne est sans conteste le grand Docteur Roland Bandinelli, le futur Pape Alexandre III († 1181) (1). S'il a subi l'ascendant d'Abélard, il n'en reproduit cependant pas servilement la doctrine. Très souvent, en effet, il corrige ses erreurs, rectifie ses thèses et applique avec une grande sagesse sa méthode nouvelle, unissant à une dialectique serrée l'étude des textes patristiques. Sa doctrine pénitentielle en constitue une preuve frappante (2). Tout en enseignant que la contrition, à elle seule, suffit à obtenir le pardon du péché, il dépasse toutefois la doctrine de son maître en exigeant le concours de la confession et

(1) Né à Sienne, il a expliqué à Bologne les saintes Lettres qui embrassaient alors presque toutes les sciences ecclésiastiques. De son enseignement à Bologne, il nous est resté deux œuvres importantes : le *Stroma* et les *Sententiae*. Le *Stroma*, composé avant 1148, n'est qu'un abrégé du Décret de Gratien. Il a été édité par F. Thaner, *Die Summa magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, Innsbruck, 1874. Omettant le traité de la Pénitence à la Causa XXXIII, quaestio III, à cause de sa longueur et de son inutilité à cet endroit, le *Stroma* ne nous intéresse guère. Voici d'ailleurs les propres paroles de Roland : « Tertio quaeritur utrum sola contritione cordis et secreta satisfactione absque oris confessione possit quis Deo satisfacere. Verum pro sui prolixitate eiusque quod ad causarum tractatum inutilitate eam ad praesens dimittimus atque sententiis inferendam et pertractandam reservamus ». F. Thaner, *op.cit.*, p. 193. Les *Sententiae*, composées probablement entre 1115-1150, constituent le document le plus important de l'École d'Abélard et une source de grande valeur pour l'histoire de la théologie du XII^e siècle avant Pierre Lombard. Elles ont été imprimées par A. Gietl, O. P., *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg, 1891. En 1153, Roland devint chancelier pontifical, fut élu pape en 1159 et mourut en 1181. Cf. A. Gietl, *op. cit.*, p. V-LXX. F. Thaner, *op. cit.*, p. XLI. E. Portalié, *Alexandre III*, dans *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 711-713. V. Ermoni, *Alexandre III*, dans *Dict. Hist. et Géogr. eccl.*, t. II, col. 201-214.

(2) A. Gietl, *op. cit.*, p. 237-255 et 264-269.

de la satisfaction pour la rémission complète de la faute. Ces deux dernières parties de la Pénitence constituent, en effet, le signe extérieur de la rémission de la faute obtenue par la contrition (1). Bien plus, Roland soutient que la confession et la satisfaction diminuent les peines temporelles (2) qui, d'après l'opinion générale de cette époque, constituent une partie du péché (3). Tout en attribuant aux prêtres le pouvoir des clefs, du moins « de officii perceptione » si non « de merito vitae » il ne précise point le rôle et l'activité de l'absolution dans la rémission des péchés. Il semble même limiter le pouvoir des clefs au simple pouvoir d'excommunication (4).

Dans le commentaire qu'il donne du texte de saint Jacques « Confitemini alterutrum peccata vestra » il est difficile d'établir s'il y fait allusion à la confession aux laïques. D'après le contexte, il faudrait plutôt pencher vers la négative. Après avoir prouvé que la contrition remet le péché, Roland s'objecte que, d'après plusieurs textes scripturaires et patristiques, le péché ne peut être remis sans confession ni satisfaction. Parmi ces témoignages il cite le verset allégué de saint Jacques. Dans sa réfutation, Roland prétend que l'apôtre n'a point voulu donner un précepte, mais qu'il a simplement voulu exhorter et inviter les fidèles à confesser les uns aux autres leurs péchés. L'apôtre n'a point voulu prouver que la confession remet le péché, mais simplement qu'il constitue le signe extérieur de la rémission intérieure (5). Comme il est

(1) Dicimus ergo, quod peccatum, id est culpa, remittitur in cordis contritione,remittitur quoque in oris confessione operisque satisfactione, sed aliter in cordis contritione remittitur, id est, penitus aboletur, in oris confessione operumque satisfactione remittitur, id est, remissum monstratur. *Ibid.*, p. 247-248.

(2) Oris enim confessio operisque satisfactio sunt certa signa facte remissionis, in quibus duabus peccatum, id est, pena temporalis debita pro peccato remittitur, id est, minoratur. *Ibid.*, p. 248.

(3) Ad hec notandum est, quia, ut dicit Augustinus, peccati nomine censetur tam pena quam culpa. *Ibid.*, p. 247.

(4) Sunt quidam, qui excommunicantur nunquam merito vite,sed iusticia alligationis, secundum quod exponitur : « quodcumque ligaveris super terram », iusticia alligationis, non tamen merito vite, « erit ligatum et in celo », id est, talis ligatio placebit Deo, non quidem ratione ligantis, sed ratione ligationis. *Ibid.*, p. 269.

(5) Quod autem dicitur, « confitemini alterutrum » etc. dicimus, hoc esse exortatorium, quo ad confessionem invitamur, non quod ea peccatum remittitur, sed ut per ipsam remissum ostendatur. *Ibid.*, p. 248.

difficile, sinon impossible, de prouver que Roland fait allusion, dans ce passage, à la confession au prochain, nous ne nous y arrêterons pas.

Un autre disciple d'Abélard et contemporain de Roland, le maître Ognibene ou Omnebene († 1185) (1), insiste plus que ses prédécesseurs sur l'activité objective de la Pénitence. D'après lui, en effet, Dieu remet la faute grâce à la contrition, tandis que l'homme, le prêtre, remet la peine du péché, en vertu du pouvoir des clefs. Comme il faut entendre par péché avant tout la peine due au péché, il est faux, dit-il, de soutenir que Dieu seul remet le péché, puisque la peine est remise par le prêtre (2).

La doctrine contritioniste d'Abélard trouva bientôt un adversaire redoutable dans Hugues de Saint-Victor († 1141) (3).

(1) Disciple de Gratien, il enseigna à Bologne et devint évêque de Vérone en 1157. Il est mort en 1185. Nous possédons de lui deux ouvrages : une *Abbreviatio Decreti*, écrite vers 1156, et des *Sententiae*. Le premier a été édité par F. Schulte, *De Decreto ab Omnibono abbreviato*, Bonn, 1892. Les *Sententiae* sont contenues dans le Code Latin 19134 de la Bibl. de Munich. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 121. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891, p. L-LVI. H. Denifle, *Die Sententzen Abälards*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 461-469.

(2) Ad hoc videndum est quod solus Deus dimittit peccata ut superius exposui, et homo dimittit peccatum, id est, penam peccati. Nomine enim peccati pena intelligitur... Cod. lat. Monac. 19134, f. 203. A. Gietl, *op. cit.*, p. 247.

(3) Originaire peut-être de la région d' Ypres en Flandre, il se retira vers 1118 dans la célèbre abbaye de Saint-Victor à Paris où il s'assura par son enseignement un grand nombre d'élèves et de disciples. Il y composa vers 1135-1140 son ouvrage capital, le *De Sacramentis christianae fidei* édité dans Migne, *P.L.*, t. 176, col. 173-618. Ce travail constitue une véritable somme de théologie et il représente par son armature originale et puissante, par sa forme littéraire, surtout par la plénitude et la profondeur de son contenu, le premier grand système complet de dogmatique dans l'ère de la haute scolastique. Toutefois le mot « sacrement » y est encore pris dans son sens général de « chose sacrée ». M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 249-261. F. Vernet, *Hugues de Saint-Victor*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VII, col. 239-245 et col. 269-284.

Jusqu'ici tous les théologiens avaient soutenu que la contrition chasse le péché de l'âme du pécheur et en obtient de Dieu la rémission, tandis que l'absolution du prêtre ne fait que manifester aux yeux des hommes la purification de l'âme, déjà faite aux yeux de Dieu, et remettre une partie des peines temporelles. Hugues de Saint-Victor, estimant que pareille théorie supprime de fait la réalité du pouvoir donné aux prêtres par le Christ d'absoudre les péchés, combattit de toutes ses forces et la doctrine elle-même et les arguments invoqués en sa faveur. Pour concilier les autorités qui attribuent à la contrition la puissance de remettre les péchés avec celle (à savoir l'Écriture Sainte) qui assigne la même puissance à l'absolution sacerdotale, Hugues distingue dans le péché deux liens : l'endurcissement intérieur, dont Dieu délivre le pécheur en vertu de la contrition, et la dette de la damnation future, qui est enlevée par le ministère des prêtres (1).

Hugues insiste spécialement sur la nécessité de la confession, fortement contestée par de nombreux fidèles à cette époque : « Prouvez-nous que l'on doit se confesser ; montrez-nous des textes de l'Écriture, qui promulguent ce précepte » ; c'est en ces termes qu'Hugues de Saint-Victor rapporte l'objection faite par ses contemporains (2). Il y répond en alléguant plusieurs textes de l'Ancien Testament qui prouvent, selon lui, la nécessité de la confession (3). Mais aussitôt les adversaires répliquent : « Tous ces textes ne prouvent point qu'il faille se confesser à un autre homme, à un prêtre, mais seulement à Dieu ». Pour réfuter cette

(1) *De Sacramentis*, lib. II, Pars XIV, cap. 8, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 564-570

(2) Multa est malitia hominis. Nemo quando male agere vult auctoritatem quaerit, quando autem dicimus hominibus ut faciant bona et ut confiteantur mala quae fecerunt, dicunt nobis : date auctoritatem. Quae scriptura hoc praecipit ut confiteamur peccata nostra ? *De Sacramentis*, lib. II, Pars XIV, cap. I, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 549.

(3) Tamen quia auctoritatem quaeritis, accipite auctoritatem. Antiqua lex peccata confiteri iubet et homines ad sacerdotes mittit ut confiteantur peccata sua, ut indulgentiam accipiant. Illic ergo praevaricatio legis confessione et oblatione aboletur, quando adhuc umbra fuit, et adhuc confessio criminis poenam potius timere debuit quam misericordiam exspectare. Si haec auctoritas non sufficit, audite Scripturam alibi manifeste dicentem : « Qui abscondit peccata sua non iustificabitur » (Prov. XXVIII). Quid enim est abscondere nisi tacere et confiteri nolle ?... *Ibid.*, col. 550-551.

o bjection, Hugues a recours à des témoignages du Nouveau Testament (1). Il allègue spécialement le texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra, ut salvemini ». Il y souligne les expressions « alterutrum » et « ut salvemini » et démontre que l'Apôtre ne parle pas d'une confession faite à Dieu, mais d'une confession faite à un homme, au pasteur ecclésiastique, à celui qui a le pouvoir de remettre les péchés (2).

Il fait remarquer en outre que cette confession est présentée par saint Jacques comme indispensable au salut. « Que signifient, dit-il, ces mots : « Confitemini...ut salvemini ? » Cela veut dire : Vous ne serez pas sauvés, si vous ne vous confessez pas » (3). Toutefois le précepte de la confession ne provient point du Christ mais des apôtres. D'après Hugues, le Christ s'est borné à donner à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés. C'est le sens du texte : « Quorum remiseritis peccata », etc. (4). Ce texte prouve-t-il également que le Sauveur a imposé,

(1) Si dicis : Ecce dico peccatum meum, sed Deo, non homini, Scripturam sequor. Illa mihi dicit : Ut Deo confiteor peccatum meum, non me ad hominem mittit in quo salus non est, sed illuc trahit confessionem unde promittit remissionem. *Ibid.*, col. 551. Quid facit homo ? Audi quid facit. Nonne ille homo fuit qui dixit : Fili, remittuntur tibi peccata tua ? (Matth. XIX, Mc. II), et verum est, quod ille homo fuit qui dixit hoc. Propterea qui illum hominem esse viderunt, Deum autem non cognoverunt, murmuraverunt inter se dicentes : quis est hic qui etiam peccata dimittit ? (Lc. VII)... Deus homo homines qui puri homines erant participes fecit potestatis suae, ut officium eius implerent poenitentium confessionem suscipiendo et potestatem eius exercerent poenitentibus et confitentibus peccata remittendo. « Accipite, inquit, Spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis et quorum retinueritis, retenta erunt » (Ioan. XX). *Ibid.*

(2) « Confitemini, inquit apostolus Iacobus, alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini » (Iac. V). Quid est alterutrum, alter alteri, homo homini ? Non solum homo Deo sed homini propter Deum. Plus enim facit qui servo humiliatur propter Deum quam qui ipso Domino humiliatur. Propterea : Confitemini alterutrum peccata vestra. Quid est alterutrum ? Non tantum unusquisque unicuique sed alterutrum, hoc est inter vos, homines hominibus, oves pastoribus, subiecti praelatis. Ii qui peccata habent iis qui peccata dimittere potestatem habent. *Ibid.*, col. 552.

(3) *Ibid.*

(4) Sed dicis fortassis : Quare non similiter Christus praeceptum dedit hominibus peccata sua confitendi sicut discipulis potestatem dedit confitentium peccata dimittendi. Audi quare voluit Christus ut a temetipso

du moins implicitement, aux pécheurs l'obligation de se confesser? Hugues ne le pense pas. Il soutient que le Christ s'est contenté de prescrire aux médecins de guérir, sans rien commander aux malades, parce que ceux-ci avaient tout intérêt à recourir de leur propre mouvement aux médecins. Ce sont les médecins eux-mêmes, c'est-à-dire les Apôtres, principalement saint Jacques,qui,voyant la négligence des malades, leur ont fait un précepte de recourir aux médecins, les prêtres,et de chercher un remède à leur maladie dans la confession (1). Hugues démontre ensuite la nécessité de la confession par l'humiliation qu'elle provoque et par la confusion qu'elle excite. Il faut confesser les péchés que nous rougissons de révéler aux hommes, parce qu'ainsi nous excitons en nous la véritable contrition et nous nous montrons réellement repentants ; ce qui n'a pas lieu quand nous avouons ces péchés à Dieu seul. La confession est donc le signe du repentir et provoque la contrition nécessaire à la rémission de la faute.

La nécessité de la confession pour le salut, Hugues la prouve encore en alléguant quelques témoignages des saints Pères. Il insiste principalement sur le commentaire du vénérable Bède par rapport au verset de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », dans lequel il découvre un témoignage en faveur de la nécessité de la confession pour ceux qui veulent obtenir la rémission de leurs fautes. Il y partage complètement l'avis de l'archevêque de Cantorbéry : «Sans la confession, on ne peut obtenir le pardon des péchés ; il faut avouer au prochain les péchés légers pour en obtenir la rémission en vertu des prières communes ; les péchés graves doivent être accusés au prêtre» (2).

surgeres, ut non quasi extorta vel coacta videretur confessio tua. Idcirco quod ad se pertinuit officium suum discipulis suis peragendum iniunxit, ut medicorum more aegros ad se venientes exciperent et sanarent. *Ibid.*, col. 552.

(1) Medicis ergo dixit ut curarent, sed infirmis non dixit ut ad medicos curandi venirent. Hoc quasi certum esse voluit quod aegri libenter salutem quaererent... Tamen ipsi medici postea, quia negligentes in curatione sua aegrotos invenerunt, eos ad salutem quaerendam... praecepto attraxerunt : « Confitemini », inquit Iacobus, etc. *Ibid.*, col. 552.

(2) Non tibi placet quod dicitur, quod ii qui confiteri nolunt peccata sua salvari non possunt ; propterea fortassis conaris ad aliud dictum Apostoli intorquere ut intelligatur confitentibus quidem promisisse salvationem, tamen non confitentibus non negasse iustificationem. Audi

Après avoir cité ce passage, emprunté au vénérable Bède, Hugues montre comment, de son temps, la pratique pénitentielle concordait parfaitement avec la théorie énoncée dans les lignes précédentes. « Il existe, en effet, écrit-il, dans l'Église une pénitence commune, une confession générale que nous nous faisons mutuellement tous les jours. Dans cette confession, nous obtenons le pardon et la rémission de nos fautes quotidiennes et légères par la vertu des prières que nous faisons les uns pour les autres. Quant aux péchés mortels, nous nous en accusons au prêtre dans une confession privée et nous en obtenons le pardon après avoir accompli la satisfaction imposée » (1).

Dans ce passage, Hugues de Saint-Victor affirme qu'il est permis de faire la confession des péchés légers à des laïques et il assigne, comme raison théologique de la rémission obtenue dans cette confession, les prières adressées tous les jours à Dieu par les fidèles. Il ne dépasse donc guère la doctrine défendue à ce sujet par le vénérable Bède. De même, pour les péchés mortels, Hugues ne s'éloigne point de la théorie de l'archevêque de Cantorbéry et il soutient qu'ils doivent toujours être confessés aux prêtres. Tout en consacrant un long exposé à l'examen de la nécessité et de l'obligation de la confession, Hugues de Saint-Victor n'examine cependant point la question intéressante de savoir si l'obligation de la confession des péchés mortels persiste encore dans le cas où le pénitent ne peut s'adresser au prêtre, comme l'avaient fait avant lui le Pseudo-Augustin et Lanfranc. Et pourtant, c'est bien sur le fait de l'obligation essentielle de la confession, même dans le cas de l'absence du prêtre, que se concentrait toute

ergo. Augustinus dicit : Non potest quis iustificari a peccato nisi confessus fuerit ante peccatum. Item Beda in eamdem epistolam Iacobi de qua superius testimonium sumpsimus. Sine confessione, inquit, nequeunt dimitti peccata. Sed in hoc illa discretio esse debet ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, ut orationibus invicem salvemur. Porro gravioris leprae immunditiam sacerdoti pandamus et ad eius arbitrium iustificari curemus. *Ibid.*, col. 552-553.

(1) Videte quomodo concordant testimonia veritatis. Est quaedam communis in Ecclesia poenitentia, quam quotidie ad invicem facimus, in qua oratione fusa pro invicem, pro quotidianis et levioribus peccatis indulgentiam et remissionem consequimur. Gravioris autem culpae reatum singulari confessione sacerdoti aperimus ; et secundum eius consilium munere satisfactionis oblato, indulgentiam peccati obtinemus. *Ibid.*, col. 553.

la difficulté. Après le traité *De vera et falsa Poenitentia* et après Lanfranc, les docteurs scolastiques viendront. Ils traiteront la question d'une façon plus adéquate, plus claire, et leur précision un peu sèche, par l'absence du tour littéraire, est cependant bien utile à ceux qui cherchent à surprendre avant tout la pensée de l'écrivain.

Mais avant d'exposer les théories du chef et maître des premiers scolastiques, analysons d'abord la doctrine pénitentielle, contenue dans les Sentences de Robert Pulleyn et dans les *Sententiae Divinitatis* antérieures au Livre des Sentences de Pierre Lombard.

Robert Pullus ou Pulleyn († vers 1150), premier cardinal anglais, qui écrivit à peu près au moment où Abélard achevait son « Introductio », expose sa doctrine pénitentielle dans le sixième livre de ses Sentences (1). Comme tous les théologiens de cette époque, il soutient que la contrition remet le péché ou la faute (2).

Mais à quoi servent alors la confession et la satisfaction, se

(1) Le Sentencier Robert Pulleyn fut archidiacre de Rochester, puis successivement professeur à Oxford, qu'il organisa, et à Paris où il connut Jean de Salisbury, ensuite cardinal, le premier ecclésiastique anglais élevé à cette dignité et finalement chancelier de l'Église Romaine. Il a écrit des *Sententiae*, divisées en 8 livres et éditées dans Migne, *P.L.*, t. 186, col. 673-1010. Elles doivent avoir été composées d'après P. Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 60, au plus tard vers 1140. Le Père J. de Ghellinck, S. I., *Le mouvement théologique du* XII^e *siècle*, Paris, 1914, p. 101, semble défendre la même opinion. Il y écrit, en effet, que Robert Pulleyn écrivit ses *Sententiae* à peu près au moment où Abélard achevait son Introductio. Or cette dernière fut terminée entre 1136 et 1140 d'après E. Vacandard, *Pierre Abélard*, dans *Dict. d'Histoire et de Géographie eccléS.*, t. I, col. 80. Cf. F. Cohrs, *Pulleyn*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVI, Leipzig, 1905, p. 318-323.

(2) Quoniam licet quisque corde contrito et humiliato a morte animae reviviscat... *VI Sent.*, cap. 60, Migne, *P.L.*, t. 186, col. 909. — Quisquis autem se huiusmodi perspexerit fidei morumque normam sincera rerum notitia comprehendens... is, si veniam sperat, et orat caritateque polleat, poenitentia contritus, cognitione salubrium perspicuus, is inquam, non alius, iam et non prius gaudeat, concivis regni coelestis adscriptus sanctis. *VI Sent.*, cap. 51, t. 186, col. 896.— Sic cordi contrito et humiliato venia conceditur peccati. *V Sent.*, cap. 10, Migne, *P. L.*, t. 186, col. 838.

demande Pulleyn (1). Dans sa réponse il développe d'abord deux raisons positives pour prouver la nécessité de la confession et de la satisfaction : « elles sont obligatoires, d'abord parce qu'elles constituent l'objet d'un précepte formel de l'Église et ensuite parce qu'elles diminuent les peines futures du purgatoire » (2). Il y ajoute encore une autre raison, à savoir que la confession est nécessaire pour que le prêtre puisse donner l'absolution et délier le pécheur du lien du péché : « Quemadmodum autem post compunctionem ubi ab ipso Domino suscitatur Lazarus, necessaria est confessio, ubi officio ministrorum ligamentis mortis, id est corpore peccati absolvitur » (3). Robert Pulleyn veut-il signifier par ce texte que le prêtre remet la faute par l'absolution ? Nullement. Il en détermine lui-même le sens plus loin, où il enseigne que l'absolution, donnée aux pécheurs après la confession de leurs fautes, manifeste seulement la rémission de la faute, opérée antérieurement par la contrition. Toutefois, d'après Pulleyn cette absolution est un sacrement parce qu'elle constitue le signe d'une chose sacrée, à savoir de la rémission des péchés (4). Le mot « sacrement » y est donc encore pris dans le sens général de « signe d'une chose sacrée » — n'importe laquelle —. L'absolution sacerdotale donne encore aux pécheurs la certitude de la rémission de leurs péchés, et de la sorte elle constitue un objet de consolation pour les pénitents (5). De plus, d'après Robert Pulleyn, l'absolution remettrait ou diminuerait les peines temporelles dues

(1) Sed si ex cordis compunctione et spe veniae potest esse salus, quid postea opus est confessione? Quid denique fructu poenitentiae? *VI Sent.*, cap. 59, *Ibid.*, col.908.

(2) Quoniam secundum statuta ecclesiae, quisquis ad illa duo attingere potest et contemnit, ei salus deperit. Est quoque opus illis quoniam praesens poena diligenter suscepta,a futura longe graviori defendit purgatoria. *Ibid.*

(3) *V Sent.*, cap. XIII, *Ibid.*, col. 840.

(4) Absolutio, quae peracta confessione super poenitentem a sacerdote fit, sacramentum est, quoniam sacrae rei signum est. Et cuius rei sacrae est signum, nisi remissionis et absolutionis? Nimirum confitentibus a sacerdote facta a peccatis absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat. *VI Sent.*, cap. 61, *Ibid.*, col. 910.

(5) A peccatis ergo presbyter solvit, non utique quod peccata dimittit, sed quod dimissa sacramento pandat. Et quid est opus pandi nisi ut consolatio fiat poenitenti. *Ibid.*

pour le péché et elle guérirait le pécheur des suites subjectives du péché, à savoir, de la torpeur, de la lenteur et de l'aveuglement (1). C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut interpréter le pouvoir de lier et de délier, qui a été communiqué par le Christ aux apôtres et, par eux, aux prêtres (2).

La doctrine de Robert Pulleyn n'est pas moins explicite par rapport au ministre de la confession. Il enseigne que d'une façon générale elle doit être faite au prêtre et que, sans elle, la rémission est impossible (3). Après l'énoncé de ce principe général, il se reprend immédiatement et distingue une double confession. La première a pour objet les fautes légères et quotidiennes, sans lesquelles aucun homme ne peut vivre, à savoir les péchés commis soit par ignorance, soit par infirmité. La seconde concerne les péchés mortels et graves, c. à d. les fautes commises avec délibération. Comme aucun homme ne peut se glorifier d'être libre de la première sorte de péchés, c'est-à-dire, des fautes légères commises par ignorance ou infirmité, et comme d'autre part ces péchés se commettent facilement et quotidiennement, il doit exister un moyen facile d'en obtenir le pardon. C'est pourquoi il est permis de les accuser à ses égaux et même à ses inférieurs. En confirmation de son enseignement, il allègue la pratique existant chez les prêtres qui ont l'habitude de se confesser tous les jours à tous les assistants sans distinction. Pour faire ressortir encore davantage la vérité de sa théorie au sujet de la confession des fautes légères, Robert Pulleyn soutient que l'apôtre saint Jacques fait allusion à cette confession dans son épître quand il écrit : « Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini». Bien plus l'apôtre aurait donné, en cet endroit, un précepte de se confesser

(1) Alio quoque modo a peccatis sacerdos absolvit, dum molestam praeteritae ac dimissae noxae inquietationem, item itemque intoleranter recusantem, sacramento absolutionis ipse, imo per ipsum Deus, lenit ac cum fieri oportet, promotionis accessu praescindit. *Ibid.* Sed nulla experimenti ratio comperta est, unde certum sit quando a poena culpae solvi oporteat, nisi forte ab illa quam imposuit ipse. *Ibid.*, col. 911.

(2) *Ibid.*, col. 910-911.

(3) Quisquis enim facinora sua sacerdoti pandere noluerit, aut timore mundi perterritus aut inhonestate rei verecundatus, is nulla ratione veniam impetrat. *VI Sent.*, cap. 51, Migne, *P.L.*, t. 186, col. 896.

mutuellement les fautes légères et quotidiennes (1). A côté de cette confession des péchés véniels, Robert Pulleyn traite aussi de l'aveu des péchés mortels. Pour ceux-ci il enseigne, selon le commentaire traditionnel du verset mentionné de saint Jacques, qu'il faut s'en accuser aux prêtres. Étant commises avec délibération, les fautes graves ne peuvent être remises sans l'imposition et l'accomplissement d'œuvres de pénitence. Or, comme les prêtres seuls ont le pouvoir d'imposer des satisfactions, il faut donc les confesser aux prêtres (2). Il excepte toutefois le cas d'extrême nécessité (3). Alors, le pécheur pourrait se confesser au prochain, s'il lui est impossible de s'adresser au prêtre. La condition, exigée par Robert Pulleyn pour permettre l'aveu des péchés au prochain, à savoir une extrême nécessité, est la condition la plus sévère et la plus rigoureuse que nous ayons rencontrée jusqu'ici. Nous n'oserions cependant pas affirmer qu'il a voulu enseigner par là autre chose que les théologiens antérieurs, qui exigent un cas de nécessité. Nous croyons plutôt qu'il a voulu rendre plus explicite la doctrine enseignée avant lui.

Au sujet de la confession aux laïques, Robert ne donne aucun détail précis ultérieur. C'est regrettable. Un exposé plus détaillé de cette question épineuse nous intéresserait vivement. Ce que nous regrettons encore davantage, c'est qu'il ne donne aucun motif théologique, aucune raison scripturaire ou patristique pour légitimer et justifier la confession des péchés mortels aux laïques,

(1) Sed confessionem unam licet fieri coaequalibus ; altera, nisi extrema urget necessitas, debetur sacerdotibus. Si quotidianis et his sine quibus non vivitur urgeris, sufficit huiusmodi confiteri comparibus, imo nonnunquam et minoribus : quo more presbyteri usitate et quotidie indifferenter circumstantibus confitentur... illiusque passim confessionis Iacobus meminit, inquiens : Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini (Iac. v, 16). De illis iuxta huius expositionem peccatis mandatum tradens, sine quibus non vivitur, quae videlicet per ignorantiam, sive infirmitatem humanam committuntur, quorum omnium ideo est facilis venia quoniam non est consensio in culpa. *Ibid.*, col. 897.

(2) Nam ut eadem testatur expositio, quae ad deliberationem fiunt, nonnisi per poenitentiam indulgentiam accipiunt. Auctoritatem ergo sequentes gravioris leprae immunditiam sacerdoti pandamus, et quanto iusserit tempore purgare curemus. *Ibid.*

(3) Sed confessionem unam licet fieri coaequalibus, altera, nisi extrema urget necessitas, debetur sacerdotibus. *Ibid.*

dans le cas d'extrême nécessité. De plus, même dans sa théorie pénitentielle générale, il est impossible de trouver une raison théologique qui légitimerait cette confession. Tous les motifs, allégués plus haut pour prouver la nécessité de la confession, se rapportent nécessairement et uniquement à la confession aux prêtres. Il se contente d'avouer que, dans le cas d'extrême nécessité, il ne faut pas nécessairement se confesser à un prêtre. Cette absence de raisons légitimant la confession des péchés graves au prochain peut s'expliquer par le fait que Robert Pulleyn, dans le texte cité, n'a fait que constater et approuver la pratique habituelle, existant de son temps parmi les fidèles sans chercher à la justifier en théorie.

Que l'habitude de se confesser au prochain régnait du temps de Pulleyn, le fait est attesté par un historien contemporain Orderic Vital († 1150), religieux du monastère de Saint-Évroult en Normandie. Dans son *Historia Ecclesiastica*, qui s'étend du début de l'ère chrétienne à 1141, il rapporte un fait intéressant analysé déjà plus haut (1). Il y raconte, sans ajouter d'explications théologiques, qu'un certain Richer de l'Aigle, blessé à la guerre et se voyant sur le point de mourir, confessa ses péchés à ses compagnons d'armes et mourut peu après. Voici d'ailleurs le texte : « Sic tribus annis Hubertus Normannis restitit et inimicorum opibus locuples invictus permansit. In hac guerra Robertus de veteri Ponte et Robertus de Uxeio aliique egregii Normannorum milites, multumque lugendi, occisi sunt. Nam XIV Kalendas Decembris, dum Normannica cohors impetum in hostes faceret, quidam puer imberbis, qui secus viam inter vepres absconditus erat, sagittam emisit et Richerium de Aquila, Engenulfi filium, lethaliter sub oculo percussit. Furentes autem socii concurrerunt et puerum statim comprehenderunt atque pro vindicta nobilissimi baronis occidere voluerunt. Sed moriens Richerius ei subvenit. Nam, dum vellet eum jugulare, vulneratus quanto potuit conatu exclamavit : « Sinite illum pro amore Dei. Peccatis meis exigentibus sic debeo mori ». Mox dimisso percussore, lugendus heros peccata sua sodalibus suis confessus est : et antequam urbem adduci potuisset, mortuus est. Deinde corpus eius delatum est ad quoddam monachorum monasterium, quod Engenulfus

(1) Cf. Partie II, Chap. 2e, p. 49-50.

pater eius in sua possessione construxerat in honorem sancti Sulpitii praesulis Bituricensium, ibique cum ingenti luctu parentum et affinum tumulatum est a Gisleberto, venerabili episcopo Ebroicensium » (1). En rapportant cette histoire, Orderic Vital nous renseigne en même temps sur la conception, régnant à cette époque, de la pratique de la confession au prochain. Ne cherchant point à justifier le fait raconté, comme l'avait fait Thietmar, évêque de Mersebourg, au début du XI^e siècle, il prouve par là que le fait rapporté ne constitue point un fait isolé et extraordinaire comme c'était le cas pour Thietmar, mais que de son temps les fidèles avaient l'habitude d'accuser leurs péchés, même mortels, au prochain, quand ils étaient en danger de mort et qu'ils ne pouvaient se confesser au prêtre.

Les SENTENTIAE DIVINITATIS fournissent à leur tour des renseignements précieux au sujet de la confession aux laïques (2). Après avoir noté que les trois parties de la Pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction sont nécessaires aux adultes pour obtenir la rémission de leurs fautes (3), elles soutiennent que la seule contrition remet le péché (4). Comme Robert Pulleyn

(1) *Historia Ecclesiastica*, Pars III, liber VII, cap. 8, MIGNE, *P.L.*, t. 188, col. 531-532. É. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ribibus*, lib. I, pars II, cap. 6, Rouen, 1700, p. 38.

(2) Elles ont été éditées par B. GEYER, *Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Handschriften zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* Band VII, Heft 2-3, Munster, 1909. Il y prouve que ces Sentences sont l'œuvre d'un anonyme de l'école de Gilbert de la Porrée († 1154) et nullement d'un disciple d'Abélard, comme l'avait soutenu H. DENIFLE, *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 417. B. Geyer prouve encore que les *Sententiae Divinitatis* doivent avoir été composées entre 1141-1148 et il tient comme probable que les *Sententiae Divinitatis* doivent être identifiées avec le livre des Sentences qui a été déchiré au Concile de Reims en 1148 sur l'ordre du Pape Eugène III. B. GEYER, *op. cit.*, p. 1-62.

(3) Vidimus quid sit poenitentia. Nunc sciendum est, quod in ea tria considerantur, scilicet cordis contritio, oris confessio, operis satisfactio... Notandum est ista tria necessaria esse adultis et habentibus tempus. B. GEYER, *op. cit.*, p. 145.

(4) Quod sola cordis contritione dimittantur peccata, probatur his auctoritatibus : Dixi confitebor et tu remisisti (Ps. XXXI, 5). Item :

elles se demandent ensuite : « A quoi servent alors la confession et l'absolution, si les fautes sont pardonnées en vertu de la seule contrition ? » (1) Dans sa réponse l'auteur anonyme énumère, sans se prononcer, les trois opinions défendues à ce sujet avant lui. La première opinion est celle de Maître Roland, à savoir, que la confession est nécessaire, non parce qu'elle remet les péchés, mais parce qu'elle manifeste et signifie que les péchés ont été pardonnés. De même le prêtre, par l'absolution, ne fait que manifester extérieurement la purification de l'âme, opérée déjà intérieurement par Dieu (2). La deuxième opinion est celle de Hugues de Saint-Victor, qui distingue dans le péché un double lien : l'endurcissement de l'âme ou la tache (macula) et la dette de la damnation éternelle. Dieu lui même délivre le pénitent du premier lien en lui donnant la contrition et il le délivre du second par le ministère des prêtres. Ceux-ci toutefois ne peuvent le libérer de sa dette, c'est-à-dire, de la damnation éternelle, si le pécheur ne leur confesse ses péchés (3). La troisième opinion est celle d'Abélard. Elle défend que la rémission du péché, consistant dans l'abolition de la peine éternelle, est opérée par la seule contrition. La confession est cependant nécessaire à cause du précepte de l'Église et par conséquent « ad contemptus evitationem » (4). Il

Peccator quacumque hora conversus fuerit, vita vivet (Ezech. XVIII, 21). *Ibid.*, p. 146.

(1) Sed si per cordis contritionem solutus est a peccato, ad quid ergo est confessio oris utilis et a quo solvit sacerdos ? *Ibid.*

(2) Dicunt quidam quod necessaria est oris confessio, non quod ei peccata dimittantur, sed dimmisa esse ostendantur ; quando videmus aliquem confiteri, intelligimus peccata sibi dimitti. Similiter sacerdos solvit vel ligat aliquem, id est solutum vel ligatum ostendit. *Ibid.*

(3) Alii dicunt quod sine oris confessione non dimittuntur peccata... Sed ad hoc sciendum, primo videndum est, quod quando homo resilit a gratia Dei peccando criminaliter, duplex vinculum incurrit. Primum vinculum est excaccatio mentis, secundum vinculum debitum aeternae damnationis. A primo vinculo liberat eum Deus,cum per gratiam illuminat eum... Sed adhuc remanet vulnus, debitum aeternae damnationis. Adhuc ligatus est debito illo et non potest solvi, nisi confiteatur sacerdoti, sed post confessionem statim solutus est, quia Deus per sacerdotem ministrum solvit eum, et hoc modo sacerdos dimittit peccata. *Ibid.*, p. 147.

(4) Alii dicunt, quod in sola contritione cordis peccata dimittuntur et non oris confessione vel operis satisfactione, et dicunt, quod nihil aliud est peccata dimitti quam ad aeternam damnationem non reservari, quod fit in cordis contritione... Ad quid ergo valet oris confessio

résulte de cet exposé que l'auteur anonyme, tout en ne se prononçant pas en faveur d'une de ces sentences, considère cependant la confession comme une condition indispensable à la rémission des fautes puisqu'elle est exigée dans chacune des trois opinions analysées. La confession étant nécessaire, à qui faut-il la faire? La réponse des *Sententiae Divinitatis* est explicite. Il faut s'accuser au prêtre. Cette conclusion se dégage de tout le traité de la Pénitence et notamment de la dernière question que l'auteur anonyme s'y pose : « Si l'on ne peut trouver un prêtre, à qui faut-il se confesser? » Cette question suppose évidemment que, dans la pensée du disciple de Gilbert, il faut s'adresser d'abord au prêtre.

A la fin du traité il se demande : « Que faut-il faire si l'on ne peut avoir un prêtre? » (1) L'auteur anonyme y répond par une citation, empruntée en partie au traité *De vera et falsa poenitentia* : « Si l'on ne peut trouver un prêtre, il faut s'adresser à un diacre. S'il est impossible d'avoir un diacre, il faut se confesser au prochain. Dans ce cas, le pénitent se rend digne du pardon par le désir qu'il a de se confesser à un prêtre » (2).

Les *Sententiae Divinitatis* considèrent donc la confession au prochain comme obligatoire, dans le cas où l'on ne peut s'adresser au prêtre. Pour légitimer la nécessité d'une telle confiesson, l'auteur anonyme apporte comme raison théologique le désir du prêtre manifesté par le pénitent qui se confesse à son prochain. En effet, d'après les *Sententiae Divinitatis*, le pardon des fautes ne peut s'obtenir sans la confession au prêtre. C'est là l'idée prédominante dans les trois opinions, analysées plus haut, qui toutes soutiennent que, sans la confession au prêtre, la rémission des péchés est impossible. Toutefois, si le pénitent ne peut point trouver un ministre, il doit faire tout ce qui est en lui pour s'acquitter de l'obligation de la confession et exciter en lui le désir

vel operis satisfactio? Valet quidem non ad peccatorum remissionem, sed ad contemptus evitationem. Nisi enim confiteretur, damnaretur, non pro peccatis, quae jam dimissa sunt in cordis contritione ut diximus, sed quia ecclesiae institutionem contempsit. *Ibid.*, p. 148.

(1) Item quaeritur, si non potest confiteri sacerdoti, quid sit ei faciendum? *Ibid.*, p. 151.

(2) Augustinus dicit : « Qui non potest confiteri sacerdoti, confiteatur diacono quia diaconi est cognoscere de peccato. Si nec diaconum invenire potest, confiteatur proximo. Fit enim dignus venia ex desiderio sacerdotis ». *Ibid.*, p. 151-152.

de se confesser à un prêtre. Comme l'Église ne peut juger des actes intérieurs de ses membres, il faut extérioriser ce désir. C'est ce qui arrive dans la confession au prochain, qui constitue le signe extérieur du désir intérieur qu'a le pénitent de se confesser à un ministre. En vertu de la contrition et de ce désir manifesté par la confession du pénitent, Dieu lui remet ses péchés et l'Église le reprend dans son sein, s'il vient à mourir sans autre confession.

Il faut encore remarquer que les *Sententiae Divinitatis* ne réclament point, du moins explicitement, un cas de nécessité pour permettre aux fidèles de se confesser au prochain. Il est cependant probable, vu la coutume régnante et la doctrine commune en ce temps, qu'elles supposent un cas de nécessité quand elles se demandent ce qu'il faut faire si on ne peut trouver un prêtre.

A la tête des théologiens scolastiques, qui ont traité le problème de la confession aux laïques d'une façon adéquate et précise, il faut nommer le Maître des Sentences, Pierre Lombard († probablement en 1160) (1). Après avoir démontré que la Pé-

(1) Originaire de la Lombardie, en Italie, il arriva, après 1139, à Paris où Abélard brillait encore de tout son éclat. Il y entendit le fondateur du Paraclet et fit un long séjour à l'Ecole de Saint-Victor dont il utilisa les écrits dans ses Sentences. Il a occupé une chaire de théologie à l'école épiscopale de Paris qui, vers cette époque, était la plus fréquentée et la plus célèbre des écoles de cette ville. En 1159, il fut nommé à l'évêché de Paris et y mourut probablement en 1160 et non en 1164, comme on le soutient généralement. Il est l'auteur d'un des ouvrages les plus célèbres et les plus influents de la scolastique, à savoir des *Quatuor libri Sententiarum* dont la composition se fixe, avec une certitude toujours grandissante, vers 1150-1152. Il ne faut point classer Pierre Lombard parmi les multiples raisonneurs outrés de l'époque, qui inondaient le domaine dogmatique du flot de leurs essais dialectiques. Son œuvre est beaucoup plus un travail de réaction contre les loquacités raisonneuses et les rationalisantes déviations de ses contemporains. Il a classé avec ordre les multiples questions qui se débattaient à cette époque et il nous renseigne sur les divers courants qui se partageaient la pensée théologique vers 1140-1150. Toutefois le but primordial de Pierre Lombard est de présenter, dans un harmonieux ensemble, la doctrine traditionnelle, extraite de l'Écriture, des Pères et des Docteurs. Les arguments d'autorité viendront donc au premier plan ; la dialectique interviendra ensuite, soit pour établir la conciliation entre ces textes, soit pour discuter les avis contemporains, soit pour glisser deci, delà une note un peu plus spéculative. L'œuvre monumentale du Lombard s'imposa très tôt à l'attention de ses contemporains et ne tarda guère à régner dans toutes les écoles de la chrétienté. Elle apporta ce qu'on désirait depuis long-

nitence doit nécessairement comprendre trois parties, la contrition, la confession et la satisfaction, le Lombard se pose trois questions intéressantes touchant la confession. Il se demande d'abord si le péché peut être remis par la seule contrition, sans confession ni satisfaction (1). Après examen du pour et du contre, du « sic » et du « non », il développe sa conclusion : « Le péché est remis par la seule contrition, sans la *confessio oris* ni la *solutio poenae exterioris* » (2). Dès l'instant qu'un pénitent se propose fermement de confesser ses péchés, Dieu les lui pardonne parce que, dans ce cas, il existe une confession de cœur, sinon de bouche ; ce qui suffit pour purifier l'âme et pour effacer la dette de la peine éternelle (3). Il fait remarquer qu'il existe aussi un précepte de faire la confession orale de ses péchés et d'accomplir la satisfaction extérieure, quand il y a possibilité de le faire : « Donc il n'a point une contrition sincère celui qui n'a pas en même temps le désir de se confesser » (4).

temps, un ensemble de doctrines relativement bref et précis sans trop de hors d'œuvre ni de digressions, un groupement plus ou moins organique de l'énorme masse des matériaux depuis longtemps transmis d'âge en âge, une systématisation catholique orthodoxe avec un exposé complet des questions de toute nature traitées par les maîtres, ainsi que des réponses et des tentatives de solutions qu'ils y apportaient. J. de Ghellinck, S. J., *Le mouvement théologique du* XII^e *siècle*, Paris, 1914, p. 126-50. M. Chossat, *La Somme des Sentences*, Louvain, 1923, p. 122. Protois, *Pierre Lombard*, Paris,1881, p. 27 sq. J. Pelster, S. J., *Wann hat P. Lombardus die Libri IV Sententiarum vollendet*, dans *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 387-392 et 445.

(1) Primo enim quaeritur utrum satisfactione et oris confessione per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur. *IV Sent.*, Dist. XVII, cap. 1. *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, t. II, Quaracchi, 1916, p. 845.

(2) Sane, quod sine confessione oris et solutione poenae exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis. *Ibid.*, p. 848.

(3) Ex quo enim proponit mente compuncta se confessurum, Deus dimittit, quia ibi est confessio cordis, etsi non oris, per quam anima interius mundatur a macula et contagio peccati commissi, et debitum aeternae mortis relaxatur. *Ibid.*

(4) Sicut enim praecepta est nobis interior poenitentia, ita et oris confessio et exterior satisfactio, si adsit facultas : unde nec vere poenitens est qui confessionis votum non habet.... Oportet ergo poenitentem confiteri, si tempus habeat ; et tamen antequam sit confessio in ore, si votum sit in corde, praestatur ei remissio. *Ibid.*, p. 849.

Le Maître des Sentences considère donc la confession comme si intimement unie à la contrition que celui-là seul peut être considéré comme vraiment contrit, qui confesse ses péchés, ou qui, en cas d'impossibilité, a tout au moins le désir de le faire : bref, la confession constitue le signe extérieur de la contrition. Pierre Lombard considère donc la confession comme nécessaire pour obtenir la rémission des péchés. Mais à qui faut-il s'adresser pour s'en accuser? Suffit-il de les confesser à Dieu seul ou bien faut-il les avouer au prêtre?

C'est la seconde question que se pose le Maître des Sentences (1). Il y répond en relatant d'abord l'opinion soutenue par quelques théologiens, d'après laquelle il suffirait de faire la confession de ses péchés à Dieu seul. Il énumère les raisons alléguées en faveur de cette opinion. David s'est confessé à Dieu seul et il a obtenu la rémission de ses péchés. Saint Ambroise, l'évêque Maxime, saint Jean Chrysostome et saint Prosper défendent cette opinion et affirment que, si quelqu'un redoute de confesser ses péchés aux hommes, de peur de provoquer un scandale ou d'exciter d'autres au péché, il en obtiendra le pardon, s'il les confesse humblement à Dieu (2). Après l'exposé de cette opinion, le Lombard développe sa propre doctrine. Qu'il faut se confesser aux prêtres n'est pas seulement fondé sur l'autorité de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, mais encore sur plusieurs autres témoignages patristiques de saint Augustin, de saint Léon et du traité *De Vera et falsa poenitentia*. Il conclut qu'il faut d'abord se confesser à Dieu et ensuite aux prêtres (3).

Le deuxième point est donc aussi établi : il ne suffit pas de se confesser à Dieu seul, il faut encore se confesser aux prêtres, quand il est possible de le faire. Il développe ensuite plusieurs raisons théologiques empruntées aux Pères, pour démontrer

(1) Iam secundum quaestionis articulum inspiciamus, scilicet, utrum, sufficiat peccata confiteri soli Deo, an oporteat confiteri sacerdoti. *Ibid.* cap. 2, *op. cit.*, p. 849.

(2) *Ibid.*, p. 849-50.

(3) Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi, c. 5 : « Confitemini alterutrum peccata vestra », etc., sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Ait enim Aug... Ex his aliisque pluribus indubitanter ostenditur oportere Deo primum, et deinde sacerdoti offerri confessionem ; nec aliter posse perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas. *Ibid.*, p. 850-853.

la nécessité de la confession aux prêtres. Il faut s'accuser aux prêtres, d'abord parce que, selon l'ordre établi par Dieu, le pardon des péchés est impossible sans la prière suppliante du prêtre, et ensuite parce que Dieu lui a donné le pouvoir d'imposer des pénitences et d'admettre aux sacrements les pénitents purifiés par une satisfaction salutaire (1). De plus, le Christ a donné un précepte formel de se confesser aux prêtres : « Praecepit enim Dominus mundandis, ut ostenderent ora sacerdotibus docens corporali praesentia confitenda peccata.... Ex misericordia enim hoc praecepit Dominus ut nemo poeniteret in occulto » (2). Il expose enfin une raison intrinsèque à la confession elle-même pour en prouver l'obligation. L'aveu des péchés est nécessaire parce qu'il excite la confusion qui, en tant qu'elle constitue une grande peine, rend le pécheur digne de pardon : « Laborat enim mens patiendo erubescentiam. Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia » (3). Bien plus, la confession tient lieu d'une partie de la satisfaction, à cause de l'humiliation qu'elle provoque et de la confusion qu'elle excite : « Erubescentia enim ipsa partem habet remissionis.... Multum enim satisfactionis obtulit, qui erubescentiae dominans nihil eorum quae commisit, nuntio Dei negavit » (4). Le Maître des Sentences conclut cet intéressant exposé en affirmant que la confession au prêtre est nécessaire parce que, sans elle, le pécheur ne peut avoir une véritable contrition, ni conséquemment obtenir le pardon de ses péchés : « Quod enim secunda questio continebat, scilicet an sine confessione et judicio sacerdotis soli Deo confiteri sufficeret, expeditum est et certificatum praemissis testmoniis quod non sufficit confiteri Deo sine sacerdote, nec est vere humilis et poenitens, si non desiderat et requirit sacerdotis judicium » (5).

(1) Divinae voluntatis praesidiis ordinatis, ut indulgentiam Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeant obtinere. Christus enim hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut confitentibus poenitentiae satisfactionem darent et eosdem salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. *Ibid.*, p. 851.

(2) *Ibid.*, p. 852.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, cap.4 , *op. cit.*, p. 853.

Mais faut-il se confesser exclusivement aux prêtres et ne peut-on pas s'accuser à un compagnon ou à son prochain, au moins dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre (1)? Telle est la troisième question posée par Pierre Lombard. Dans sa réponse il insiste d'abord sur le soin qu'il faut prendre de rechercher un prêtre, parce que Dieu a concédé à lui seul le pouvoir de lier et de délier : tout ce qu'il remet est aussi remis par Dieu (2).

Toutefois, si l'on ne peut trouver un prêtre,il faut se confesser à son compagnon ou à son prochain : « Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio ». Il cite ensuite à l'appui de son sentiment le témoignage du Pseudo-Augustin : « Telle est la puissance et l'efficacité de la confession, qu'à défaut d'un prêtre il faut se confesser à son prochain. Dans ce cas, il se rend digne du pardon par le désir qu'il manifeste de voir le prêtre » (3). Après cette citation, Pierre Lombard conclut en disant : « Il faut chercher avant tout un prêtre, mais si l'on ne peut en trouver, il faut confesser ses péchés à son prochain » (4). Le Maître des Sentences allègue ensuite le commentaire du vénérable Bède sur le « Confitemini alterutrum » de saint Jacques, mais il le complète en ajoutant : « Il faut s'accuser de ses péchés graves à ses égaux dans le cas de nécessité et à défaut d'un prêtre. Quant aux péchés véniels, on peut toujours s'en accuser au prochain, même quand on peut avoir un prêtre à sa disposition, pourvu toutefois qu'on ne le fasse point par mépris du ministère de l'Église » (5).

(1) Sed numquid aeque valet alicui confiteri socio vel promixo suo, saltem cum deest sacerdos? *Ibid.*

(2) Sane ad hoc potest dici quod sacerdotis examen requirendum est studiose, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi ; et ideo quibus ipsi dimittunt, et Deus dimmittit. *Ibid.*

(3) Unde Augustinus : « Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam quaerat sacerdotem qui sciat solvere et ligare....Tanta itaque vis est confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit, quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desiranti nec locus nec tempus offert. Etsi ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio ». *Ibid.*

(4) Ex his aperitur et absolvitur praemissae quaestionis articulus. Quaerendus est sacerdos sapiens et discretus, qui cum potestate simul habeat iudicium ; qui si forte defuerit, confiteri debet socio. *Ibid.*, p. 854.

(5) Beda vero... Sed et graviora coaequalibus pandenda sunt, cum

Il explique ensuite les passages de saint Jean Chrysostome et de saint Prosper qu'il s'était objectés précédemment, et il insiste à nouveau sur la nécessité de la confession. Il considère cette dernière comme une condition essentielle de la véritable contrition et par conséquent de la rémission des péchés. Sans humilité, dit-il, il ne peut y avoir de véritable contrition. Or, sans confession, pas de confusion, pas d'humiliation. Donc sans confession, pas de contrition, ni par conséquent de pardon (1). De plus la confession, par la confusion qu'elle fait naître, constitue une peine qui expie le péché et remet les peines temporelles (2). La confession est donc aussi nécessaire parce qu'elle constitue une punition du péché, tout comme la satisfaction, mais surtout parce que, par l'humiliation qu'elle produit, elle est le signe extérieur du repentir intérieur.

Se basant sur ces raisons de la nécessité de la confession, qui peuvent être réalisées aussi bien dans la confession au prochain que dans celle faite au prêtre, le Maître des Sentences déclare obligatoire la confession au prochain, même pour les péchés graves, dans le cas de nécessité et dans l'impossibilité de recourir au prêtre. C'est la première fois que nous rencontrons une théorie aussi explicite de la confession des péchés mortels au prochain. Aussi sera-t-elle reprise et développée encore davantage par plusieurs scolastiques des âges suivants.

Un des premiers théologiens qui ait subi l'influence de Pierre Lombard, est Maître Bandin, contemporain et disciple du Maître des Sentences (3). Sa doctrine pénitentielle concorde parfaitement

deest sacerdos et urget periculum. Venialia vero, etiam sacerdotum oblata copia, licet confiteri coaequali, et sufficit, ut quibusdam placet si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. *Ibid.*, p. 855.

(1) Taciturnitas peccati ex superbia nascitur cordis... Ubi ergo superbia regnat, humilitas locum non habet. Sine humilitate vero alicui sperare veniam non licet. Ubi est ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis. *Ibid.*, cap. 5, *op. cit.*, p. 856.

(2) Confessio peccati pudorem habet, et ipsa erubescentia est gravis poena. Ideoque iubemur confiteri peccata, ut erubescentiam patiamur pro poena, nam hoc ipsum pars est divini iudicii. *Ibid.*, p. 857.

(3) Le maître Bandin est un théologien du XII^e^ siècle dont la vie est complètement ignorée. Il a écrit des *Sententiae* qui, d'après Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. II, édit. 3, Innsbruck, 1906, col. 96, doivent avoir été composées vers le milieu du XII^e^ siècle.

avec celle du Lombard. Comme lui, il considère la contrition comme la cause rémissive du péché, à savoir de la faute et de la peine éternelle (1). Dans sa réponse à la question : « Pourquoi faut-il encore se confesser au prêtre quand le péché a été remis par la contrition? » (2), Roland Bandin apporte une preuve originale

Ces *Sententiarum libri quatuor* constituent le résumé des *Sententiarum libri quatuor* de Pierre Lombard. De tout temps les auteurs ont remarqué des relations de dépendance entre ces deux œuvres. Restait à savoir à laquelle appartenait l'antériorité. Jusqu'au XVIII[e] siècle on a rapproché Bandin de Pierre Lombard, pour faire de ce dernier un habile et déloyal plagiaire, qui aurait copié Maître Bandin, en l'amplifiant. Le fait qui a donné lieu à cette accusation, fut la découverte, que fit au commencement du XIV[e] siècle, dans l'abbaye de Mölk sur le Danube, le célèbre Jean Eck, professeur de théologie à l'Université d'Ingolstadt en Bavière, d'un manuscrit intitulé *Summa Theologica Magistri Bandini*. Chélidoine, abbé des Bénédictins écossais à Vienne, ayant eu communication du manuscrit découvert par Jean Eck, le fit imprimer en cette ville en 1519. Il fut réédité à Louvain chez Pierre Colonaeus en 1557 et reproduit dans la Patrologie Latine de MIGNE, t. 192, col. 965-1112. Cette publication accrédita l'idée que la Somme de Bandin était antérieure au Livre des Sentences de Pierre Lombard. Ce préjugé subsista longtemps et ce n'est que dans les premières années du XVIII[e] siècle que la vérité se fit jour. Bernard Pez, bénédictin de l'abbaye de Mölk, trouva dans le monastère d'Ober-Altaich, en Bavière, un manuscrit semblable en tout à celui qu'avait découvert deux siècles auparavant Jean Eck, et intitulé *Abbreviatio Magistri Bandini de libro sacramentorum Magistri Petri, Parisiensis episcopi, fideliter acta.* D'après ce seul titre, il était manifeste que la Somme de Maître Bandin devait avoir été composée après les Sentences du Lombard. Toute la postérité d'ailleurs a jugé en faveur de la priorité de l'ouvrage du Maître des Sentences. J. DE GHELLINCK, S. I., *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914, p. 190-191. H. DENIFLE, *Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 438-339. PROTOIS, *Pierre Lombard*, Paris, 1881, p. 118-119. J. M. REINEL, *Dissertatio philosophica de plagio litterario*, Weissenfels, 1679, p. 217-218. RETTBERG, *Comparatio inter M. Bandini libellum et Petri Lombardi libros 4 Sententiarum*, Göttingen, 1834.

(1) Dimittit autem Deus peccatum in cordis contritione ante confessionem oris... Dimittit autem peccatum hoc modo, quia debitum aeternae mortis solvit et animam interius purgat. *Sent. lib.* IV, Dist. XVIII, MIGNE, *P.L.*, t. 192, col. 1100. FLORENCE, *Bibl. nation.*, Conv. Soppr., H. 8. 1012. Ce code n'est pas paginé.

(2) Sed cum in contritione Deus dimittat peccatum, cur oportet quemquam deinceps sacerdoti, hoc est Ecclesiae confiteri? *Ibid.*, Dist. XIX, MIGNE, *P.L.*, t. 192, col. 1101. FLORENCE, *Bibl. nation.*, Conv. Soppr., H. 8. 1012.

empruntée à la Christologie. Il faut s'accuser au prêtre pour signifier et faire ressortir, par la double sentence rendue par Dieu et par le prêtre, l'union étroite qui existe entre le Christ et l'Église. La confession opère en effet que le Christ et l'Église, deux déjà en une seule chair et une seule voix, le soient aussi dans une seule confession. C'est là d'ailleurs la raison pour laquelle la confession est requise dans le Nouveau Testament, alors qu'elle ne l'était point dans l'Ancien : depuis l'Incarnation du Fils de Dieu, mais pas avant, le Christ et l'Église ne sont qu'un dans une seule chair(1).

La confession au prêtre est encore nécessaire parce que seul il possède le pouvoir de lier et de délier, en vertu duquel il déclare officiellement le pécheur lié ou délié par Dieu (2). Il déclare le pécheur délié quand il lui impose une pénitence satisfactoire et lié dans le cas contraire (3). En dehors de cette déclaration officielle du pardon, le prêtre remet encore, en vertu du pouvoir des clefs, une partie des peines temporelles (4). Pour tous ces motifs Bandin déclare la confession au prêtre nécessaire à la rémission des péchés.

A qui faut-il faire la confession de ses péchés? Sous l'influence du vénérable Bède, Bandin distingue entre les péchés légers et les péchés graves. Il suffit de confesser les premiers à son prochain ; quant aux autres, il faut s'en accuser au prêtre, à moins qu'en cas urgent on ne puisse en trouver. Alors, il n'est pas seulement permis, mais il est obligatoire de confesser les péchés graves au prochain. Pour ce dernier point, il dépasse la doctrine soute-

(1) Arbitror inter ceteras causas hanc esse praecipuam : ut per hoc sacramentum ,unitas quae est inter Christum et Ecclesiam commendetur : ut sicut duo in carne una, et in voce una, ita et duo sint in confessione una. Quod non in Veteri Testamento sed nunc exigitur quia nunc, non tunc, hi duo sunt unum in carne una. *Ibid.*, Cf. Code H. 8. 1012 de la *Bibl. nation. de Florence.*

(2) Solus enim sacerdos evangelicus et ligat et solvit, hoc est ligatum vel solutum a Deo, ex officio ostendit, sicut olim legalis sacerdos contaminabat et mundabat leprosum, id est contaminatum vel mundatum ostendebat. *Ibid.*, Dist. XVIII, col. 1100.

(3) Ostendit autem solutum, eo ipso, quod poenae temporali obligat quem vere poenitere arbitratur ; ligatum ostendit, si contra fecerit. *Ibid.*

(4) Ligat etiam sacerdos cum poenam temporalem imponit : solvit, cum eam dimittit. *Ibid.* Il faut noter que le code H. 8. 1012 de la Bibl nation. de Florence a « diminuit » ou lieu de « dimittit ».

nue par l'archevêque de Cantorbéry et se rallie au Maître des Sentences. Voici d'ailleurs ce texte intéressant : « Denique peccata levia socio cuilibet corde contrito, sufficit confiteri, gravia vero sacerdoti demus, nisi absit, et urgeat periculum. Unde Beda ait super illud : « Confitemini alterutrum peccata vestra » (Iac. v) : Coaequalibus quotidiana et levia, gravia vero sacerdoti pandamus. Sed et gravia coaequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos, et urget periculum » (1).

Bandin se contente d'affirmer l'obligation qu'ont les chrétiens de confesser leurs péchés graves à des égaux en cas de danger et à défaut d'un prêtre ; il ne développe aucune raison théologique pour fonder cette obligation. Comme il ne fait que résumer la théorie de Pierre Lombard, nous pouvons supposer qu'il admet les mêmes raisons théologiques que le Maître des Sentences pour justifier la confession aux laïques dans les circonstances indiquées.

Un autre abrégé des Sentences de Pierre Lombard, analogue à celui de Bandin, est la Summa super Sententias Magistri Petri (2). Cette Somme se rattache étroitement à celle de Pierre Lombard dans la question qui nous occupe. Elle enseigne que le double debitum (mentis caecitas et poena aeterna) est remis par Dieu seul, dans la contrition (3). La confession est nécessaire parce que la rémission ne peut être complète sans l'absolution du prêtre qui doit déclarer officiellement les pécheurs liés ou déliés, « ostendendo ex officio homines ligatos esse vel solutos ». Dans sa réponse à la question « à qui faut-il se confesser » la *Summa* répond qu'il faut chercher avant tout un prêtre sage et discret qui, avec le pouvoir de lier et de délier, possède en même temps le jugement et la prudence nécessaires. Elle ajoute aussitôt

(1) *Ibid.*, Dist. xvii, col. 1099.

(2) Cette Somme doit avoir été composée vers 1170 d'après H. Denifle, *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 589. D'après P. Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 75, elle daterait des mêmes années que les Sentences de Bandin. Cette Somme se trouve dans le code latin 7622 de la Bibl. de Munich.

(3) Utrumque debitum solvit Deus per semetipsum tantum. *Cod. lat. Monacensis* 7622, fol. 43r, dans P. Schmoll, *op. cit.*, p. 76, note 1.

que dans le cas où l'on ne peut voir un prêtre, il est permis de se confesser à son compagnon (1).

D'après l'auteur anonyme de la *Summa super Sententias Petri* il n'existe donc aucune obligation de se confesser à un laïque, dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre. Il tolère cependant cette pratique : « qui si forte defuerit, confiteri tunc socio potest ». Ensuite,il permet de révéler à ses compagnons, non seulement les péchés véniels, mais aussi les péchés graves. Cette conclusion s'impose pour une double raison, d'abord, parce qu'il oppose son opinion à la théorie préconisée par le vénérable Bède, d'après lequel les péchés véniels seuls pouvaient être accusés au prochain (2), ensuite, parce qu'il enseigne que les péchés véniels peuvent être toujours accusés à un laïque, même en présence d'un prêtre (3). Or, comme il a déclaré auparavant que l'on ne peut se confesser à son compagnon qu'à défaut d'un prêtre et comme il soutient, en cet endroit, qu'on peut toujours s'accuser de ses fautes légères à son prochain, il faut conclure que dans le premier passage la *Summa super Sententias Petri* permet de confesser les péchés mortels à ses compagnons.

L'abréviateur le plus célèbre de Pierre Lombard est sans conteste le théologien-canoniste Gandulphe de Bologne (4). La

(1) Tertiam quaestionem sic ducimus ad solvendam, ut dicamus ab omni eo qui potest quaerendum esse sacerdotem sapientem et discretum, qui cum potestate simul etiam iudicium habeat. Qui si forte defuerit confiteri tunc socio potest. *Cod. lat. Monac.* 7622, fol.42r'', dans G.Gromer, *Die Laienbeicht in Mittelalter*, Munich, 1909, p. 18, note 4.

(2) Beda vero super illum locum : « Confitemini alterutrum peccata vestra », distinguens inter confessionem venialium et mortalium, ait... *Cod. lat. Monac.*, 7622, fol. 42v'', dans G.Gromer, *op. cit.*, p. 18, note 4.

(3) Beda vero super illum locum : « Confitemini alterutrum peccata vestra », distinguens inter confessionem venialium et mortalium ait.. Venialia vero, ut quibusdam placet, etiam sacerdotis oblata copia, licet tamen cum sufficit coaequalibus confiteri, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos ; tutius tamen est de omnibus sacerdotibus confiteri. *Ibid.*

(4) Pour la vie et l'activité littéraire du Maître Gandulphe, nous en sommes réduits à quelques rares données, disséminées chez les glossateurs et les commentateurs de Gratien venus après Gandulphe. A l'aide de ces renseignements épars, l'on peut fixer approximativement la date de son activité littéraire. Cependant aucune de ces gloses n'affirme nettement que Gandulphe ait occupé une chaire à Bologne, bien que l'ensem-

doctrine pénitentielle du Maître bolonais s'accorde en général avec celle du Lombard, bien que ses théories sur la contrition et le pouvoir des clefs se rapprochent de celles de Pierre Abélard. D'après Gandulphe, le péché est remis par la contrition (1) et Dieu seul peut accorder le pardon des fautes (2). Toutefois si Gandulphe refuse au prêtre le pouvoir de remettre la faute, s'il ne lui accorde pas même le pouvoir de manifester la purification de l'âme

ble des témoignages rende hautement vraisemblable le fait de cet enseignement. Gandulphe est l'auteur des *Sententiarum libri quatuor*, composés très probablement vers 1160-1170. Il a fait aussi des gloses sur le Décret de Gratien. Malheureusement l'œuvre canonique de Gandulphe qui pourrait nous renseigner avec plus de précision, nous échappe presque complètement ; nous n'en possédons plus que ce que nous en ont conservé la Summa Lipsiensis et Huguccio. La principale question soulevée par les *Sententiae* de Gandulphe est celle de ses rapports avec Pierre Lombard. Auparavant, la plupart des auteurs opinaient que Gandulphe devait être considéré comme une source de plus à ajouter à celles qu'avait déjà utilisées Pierre Lombard. H. Denifle, *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 621-624. O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Band VIII, Heft 3, Leipzig, 1902, p. 9, 10, etc. M. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, Tubingue, 1910, p. 374, note 1. P. Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 65. Actuellement les arguments apportés en sens contraire ont entraîné l'adhésion presque unanime des critiques à la thèse de l'antériorité du Lombard. J. de Ghellinck, S. I., *Le mouvement théologique du* XII^e *siècle*, Paris, 1914, p. 178-240. J. de Walter, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarium libri quatuor*, Vienne et Breslau, 1924, p. LII-LVII. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 389 sq. L. Saltet, *Les Réordinations. Etude sur le Sacrement de l'Ordre*. Paris, 1907, p. 316-320. Les Sentences de Gandulphe ont été éditées récemment par J. de Walter, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*. Nunc primum edidit et commentario critico instruxit Ioannes de Walter, Vienne et Breslau, 1924. Au début du volume, il donne un aperçu général sur l'authenticité, le contenu, le caractère et la date de composition des *Sententiae* de Gandulphe. Cf. J. de Ghellinck, S. I., *Gandulphe de Bologne*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VI, col. 1142-1150.

(1) Sed si vere dolet et flet, iam culpa ei dimissa est. J. de Walter, *op. cit.*, p. 476. Constat ergo, ut ex praedictis patet, sine cordis contritione et fide operante per dilectionem et dei dilectione nulli adulto peccatum posse remitti. *Ibid.*, p. 474.

(2) Non enim nisi solus Deus peccatum dimittere potest, ut supra ostensum est. *Ibid.*, p. 475.

accomplie par Dieu, comme la plupart des théologiens l'admettaient avant lui, (1) il lui reconnaît cependant le pouvoir de remettre les peines dues pour le péché. Le Maître bolonais réduit donc le pouvoir des clefs au pouvoir de remettre les peines temporelles. Les textes à ce sujet sont nombreux et explicites (2).

Il soutient toutefois que la confession est nécessaire pour obtenir de Dieu le pardon des péchés (3) et que sans la confession il ne peut y avoir de véritable contrition. C'est pourquoi il enseigne que le pénitent, qui veut obtenir la rémission de ses fautes, doit chercher un prêtre prudent et discret, ayant le pouvoir de lier et de délier (4). Cette doctrine s'accorde d'ailleurs parfaitement avec la doctrine pénitentielle de Gandulphe. D'après lui il n'y a pas de rémission complète sans la rémission de la peine temporelle. Or, cette dernière ne peut être remise que par la satisfaction imposée par le prêtre. Il faut donc nécessairement se confesser à un prêtre pour pouvoir obtenir le pardon complet de ses fautes. Le Maître de Bologne se demande ensuite à qui il faut se confesser si l'on ne peut trouver un prêtre (5). Il répond

(1) Solus Deus peccata dimittit... Item, solus Deus hominem iustificat, quod nulli hominum concessit. Alioquin cum peccata dimittit plus homo facit, quam fecerit Deus, cum hominem creaverit. *Ibid.*, p. 481-482.

(2) Sed per satisfactionem nulli peccatum, cum iam sit dimissum, dimitti videtur, nisi intelligatur peccatum, id est poena debita pro peccato, si qua tamen debetur per satisfactionem dimitti et per auctoritatem sacerdotis. *Ibid.*, p. 476. Dixit enim : « quodcumque solveris super terram solvetur et in coelis »... Horum verborum hic videtur intellectus : « Ego Deus et omnes caelestis militiae ordines et omnes sancti » qui sunt « in gloria mea, laudant vobiscum et confirmant », eos iuste esse ligatos quos iuste et misericorditer « ligatis et solvitis super terram »... Ligant ergo iuste sacerdotes quos Deus approbat ligandos, dum satisfactionem confitentibus imponunt, solvunt, dum vel totam satisfactionem vel aliquid ex ea per dei misericordiam relaxant. *Ibid.*, p. 478-479. Ministris officium ligandi et solvendi tribuit, quod est officium satisfactionem injungendi sacerdotibus tribuit. *Ibid.*, p. 481-482.

(3) Sicut autem quis peccatum, quo tenetur, confiteri debet, ita se reum illius, quod scit se non commisisse, fateri non debet. *Ibid.*, p. 489.

(4) Qui vult digne poenitere, sacerdotem quaerat scientem ligare et solvere. — Qui vero vult poenitere, ut remissionis inveniat gratiam quaerat sacerdotem ligandi et solvendi habentem scientiam. *Ibid.*, p. 484.

(5) Cui confiteri debeat quis, si non invenerit sacerdotem cui confiteatur? *Ibid.*, p. 484.

que dans ce cas il faut s'adresser à son prochain. Il justifie sa réponse par une citation empruntée au traité *De vera et falsa poenitentia* : « La puissance de la confession est si grande qu'il faut se confesser à son prochain, si l'on ne peut recourir au prêtre. Il arrive fréquemment, en effet, que le pénitent n'a point l'occasion de s'humilier devant un prêtre et que celui à qui il s'accuse n'a point le pouvoir de lier et de délier. Dans ce cas, il se rend digne du pardon par le désir du prêtre » (1). La doctrine de Gandulphe touchant la confession aux laïques concorde donc parfaitement avec celle du traité *De vera et falsa poenitentia*. Tout d'abord il y a une obligation réelle pour le pécheur de s'accuser de ses fautes, même mortelles, à de simples laïques, dans le cas où il ne peut trouver un prêtre. Ensuite, les raisons théologiques, alléguées pour justifier et légitimer cette confession, sont les suivantes : le pécheur qui confesse, dans les conditions mentionnées, ses péchés à un laïque, obtient de Dieu le pardon de ses fautes à raison de l'humiliation produite et de la confusion provoquée, qui manifestent la contrition ; il obtient la rémission des peines dues au péché par le désir du prêtre, qui seul a le pouvoir de délier le pénitent de ces peines. Gandulphe se rattache donc étroitement au *De vera et falsa poenitentia* pour sa théorie de la confession aux laïques. On ressent d'ailleurs dans tout le traité de la Pénitence de Gandulphe la grande influence exercée sur lui par le traité du pseudo-Augustin.

Un des scolastiques qui a exercé une influence considérable sur la postérité par sa théorie pénitentielle, est le mystique Richard de Saint-Victor († 1175), originaire d'Écosse, élève et disciple de Hugues de Saint-Victor (2). Tout en prenant à parti, dans son fameux traité *De potestate ligandi et solvendi*, l'opinion

(1) Si autem non invenit cui confiteatur sacerdotem, proximo confiteatur. Ait enim Augustinus : « Tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit, quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desiderat, nec locus nec tempus se offert, et ille, cui confitetur, potestatem solvendi non habet. Fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui confitetur socio turpitudinem criminis ». *Ibid.*, p. 484.

(2) M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg, 1911, p. 310-319. Le *De potestate ligandi et solvendi* a été édité dans Migne, *P.L.*, t. 196, col. 1159-1178.

du Maître des Sentences, qu'il traite de frivole et de ridicule, il ne défend cependant pas le sentiment de son Maître Hugues de Saint-Victor, mais se rapproche en réalité de Pierre Lombard, comme nous l'avons prouvé plus haut (1).

Richard de Saint-Victor semble faire allusion à la pratique de la confession aux laïques dans le traité cité. Distinguant dans le péché un triple lien : le *vinculum obdurationis* ou *obligatio culpae*, le *vinculum damnationis* et le *vinculum futurae purgationis*, il conclut que le *debitum futurae purgationis* peut être remis par le prêtre, le *debitum aeternae damnationis* par le prêtre et par Dieu à la fois et l'*obligatio culpae* par Dieu seul (2). Il admet cependant la possibilité que Dieu remette l'*obligatio culpae* ou le *vinculum captivitatis et obdurationis* avec une certaine coopération de ses ministres. Bien qu'il ne faille point limiter cette coopération à celle que fournissent les prêtres, mais l'étendre à d'autres personnes, les prêtres seuls possèdent cependant, de droit, le pouvoir de coopérer avec Dieu à la rémission de l'*obligatio culpae* et ce, en vertu du pouvoir des clefs qui leur a été communiqué. Ceux qui ne sont point prêtres peuvent cependant recevoir de Dieu le même pouvoir mais suivant son bon plaisir (3).

Il résulte de ce passage que les laïques peuvent coopérer quelquefois avec Dieu à la rémission de l'*obligatio culpae*. Cependant, d'eux-mêmes ils sont incapables d'une telle coopération et ils en sont redevables à Dieu, qui distribue cette faveur suivant son bon plaisir. Quant à la façon et au mode dont ils coopèrent avec Dieu pour la rémission de la faute, Richard de Saint-Victor n'en dit

(1) III[e] Partie, Chap. I, p. 96-97.

(2) Per semetipsum Dominus sane solvit vinculum obdurationis, per se simul et ministrum suum debitum aeternae damnationis, per ministrum vero debitum futurae purgationis. *De potestate ligandi et solvendi*, cap. VII, Migne, *P.L.*, t. 196,col. 1164-1165.

(3) Obligationem namque culpae solus Dominus solet et valet dissolvere, operatur eam tamen quandoque cum nonnulla ministrorum suorum cooperatione. Haec tamen cooperatio non solet esse tantummodo sacerdotum, verum etiam aliorum. Nec hanc quidem cooperandi gratiam aliqui habent in potestate, sed modo isti, modo illi accipiunt, vel non accipiunt pro divina dispensatione. Soli autem sacerdotes licentiam quam in ligando et solvendo divinitus acceperunt habent in potestate, et possunt eam, prout ratio dictaverit, omni tempore exercere. *Ibid.*, cap. IV, col. 1162.

mot. Puisque les laïques ne peuvent coopérer au pardon sans avoir connaissance des fautes commises, il semble donc rationnel d'admettre que, suivant Richard de Saint-Victor, la confession aux laïques est permise, au moins dans certaines circonstances, qu'il ne détermine pas. Nous ne trouvons donc chez ce représentant de l'École de Saint-Victor qu'une indication assez imprécise au sujet de la pratique de la confession aux laïques.

Parmi les premiers scolastiques, qui occupent une place spéciale dans l'histoire de la théologie de la fin de XII^e siècle, il faut nommer le *Doctor universalis*, ALAIN DE LILLE († 1202) (1). Se con-

(1) Il serait né à Lille vers 1120, aurait enseigné avec grand succès à Paris et à Montpellier et serait mort à Citeaux en 1202 dans l'habit monastique des cisterciens. Alain a eu une activité et une production littéraires considérables. Il est en effet l'auteur non seulement de plusieurs œuvres théologiques mais aussi d'un ouvrage canonique. Parmi les œuvres théologiques authentiques il faut citer le *De Fide catholica contra haereticos libri IV*, les *Regulae de sacra theologia* ou *Regulae coelestis juris* ou encore *Maximae theologicae* et le *De arte praedicatoria*. L'ouvrage théologique le plus important d'Alain de ille est son *Contra haereticos*. Il est postérieur à 1179, car on y trouve citées les décisions prises par le Concile de Latran contre les Cathares. Il se divise en 4 livres dont le premier est dirigé contre les Cathares, le deuxième contre les Vaudois, le troisième contre les Juifs et le quatrième contre les Mahométans. La méthode employée dans cet ouvrage est toute scolastique.Si elle n'a pas encore la rigoureuse ordonnance qu'on remarque dans les Sommes de théologie du XIII^e siècle, le procédé, au fond, est cependant le même : proposition de la doctrine adverse, détermination de la vraie doctrine, solution des arguments proposés. Cet ouvrage est imprimé dans MIGNE, *P.L.*, t. 210, col. 305-430. L'ouvrage canonique composé par Alain de Lille est le *Poenitentiarius*. L'œuvre originale est encore à l'état de manuscrit et serait contenue dans le Code 144 de l'abbaye de Lilienfeld (Autriche) d'après C. BÄUMKER. *Handschriftliches zu den Werken des Alanus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. VI, 1893, p. 422-425. Des fragments en ont été publiés dans MIGNE, *P.L.*, t. 10, col. 273-302 et d'autres extraits du même *Poenitentiarius* se retrouvent dans une édition d'Augsbourg de 1518. L'œuvre originale comprend quatre livres, précédés d'un prologue dont C. BÄUMKER donne le texte, *op. cit.*, p. 425-426. Alain de Lille est un habile metteur en œuvre plus qu'un penseur original et il fait preuve de deux qualités rarement unies : l'inspiration poétique et la rigueur dialectique. Écrivain,il se rattache au groupe des humanistes du XII^e siècle et très probablement à l'école de Chartres et plus spécialement à Gilbert de la Porrée ; penseur, il est encore sous

formant à la doctrine traditionnelle, il place l'essence de la Pénitence dans la contrition. Cette dernière constitue la santé de l'âme, confère la rémission des péchés, est le bain spirituel de la régénération intérieure. Sans la contrition, la confession est infructueuse et la satisfaction vaine (1). La rémission des fautes est le fruit de la contrition (2).

La confession reste cependant nécessaire après le pardon déjà obtenu par la contrition. Alain le prouve par de nombreux textes empruntés tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament. Il termine par l'observation que, par ces nombreux témoignages, le précepte de la confession est dûment établi : « Per quod demonstratur, quod poenitens curatus a spirituali lepra per contritionem, tenetur se ostendere sacerdoti per confessionem » (3). Il démontre,

l'influence de Platon qu'il appelle « le Philosophe ». D'Aristote il ne connaît que la logique et il n'a pas encore été influencé de façon sensible par le mouvement venu des Arabes, par l'Espagne, en France. Ayant vécu à la limite de deux siècles, Alain appartient tout entier au XII^e^ siècle, mais il laisse déjà pressentir le XIII^e^. Cf. M. Jacquin, *Alain de Lille*, dans *Dict. Geogr. et Hist. eccles.*, t. I, col. 1299-1304. P. Braun, *Alain de Lille*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 656-658. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-Br., 1911, p. 452-476. Il faut encore remarquer que l'*Ars Catholicae fidei*, dont on a longtemps discuté l'attribution à Alain de Lille, doit être considéré comme l'œuvre de Nicolas d'Amiens. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 459-465. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t.V, Paris, 1892, p. 75 et 107.

(1) Compunctio sanitas est animae, remissio est peccatorum, medecina est post peccati remedium. Compunctio est spirituale lavacrum internae regenerationis sine quo infructuosa est confessio, sine quo inanis est satisfactio. *Summa de arte praedicatoria*, cap. 30, Migne, *P.L.*, t. 210, col. 170.

(2) Ex contritione nascitur peccati remissio, quasi fructus. *Regulae de sacra theologia*, Regula 87. Migne, *P.L.*, t. 210, col. 666.

(3) Auctoritates : « Confitemini alterutrum peccata vestra » (Iac. v). Et alibi : «Dixi confitebor adversum me iniustitiam meam Domino» (Ps. XXXI). Iob etiam ait : « Loquar in amaritudine animae meae » (Iob, x). In amaritudine enim animae suae loquitur, qui secundum contritionem cordis, ore peccatum confitetur. Apostolus quoque ait : « Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. x). In Veteri Testamento praeceptum est, ut homo a lepra curatus, ostenderet se sacerdoti (Lev. XIV). Per quod demonstratur quod poenitens curatus a spirituali lepra per contritionem, tenetur se ostendere sacerdoti per confessionem. *Summa de arte praedicatoria*, cap. 31, Migne, *P.L.*, t. 210, col. 172.

dans un autre endroit, l'obligation de la confession, par le fait que la Pénitence ne peut être complète sans la confession. Il le prouve par un passage du Nouveau Testament, où le Christ ordonne au lépreux guéri de se montrer au prêtre, voulant signifier par là que le pécheur doit déclarer ses péchés au prêtre. Il le montre encore par la Genèse : nos premiers parents ont été obligés par Dieu même de confesser leur péché pour en obtenir le pardon (1).

Il reproduit ensuite une objection contre la nécessité de la confession, faite par les adversaires de la foi chrétienne : « A quoi sert la confession, si la contrition remet les péchés ? » (2) Dans sa réponse il allègue plusieurs motifs théologiques pour démontrer la nécessité de l'aveu. Le fidèle est tenu de se confesser, d'abord, parce que la confession constitue le signe extérieur du désir intérieur qu'a le pénitent de s'accuser et sans lequel la contrition ne peut être véritable ; ensuite, parce que la confession excite chez le pécheur la confusion qui constitue une grande peine ; enfin, parce que le prêtre ne peut porter remède aux péchés par l'imposition de la satisfaciton si le pécheur ne lui révèle ses fautes (3).

Mais à qui faut-il se confesser d'après Alain de Lille ? Il faut s'adresser avant tout au prêtre, parce que c'est à lui seul que Dieu

(1) Oportet quoque confiteri peccatum quia non sufficit cordis attritio nisi sequatur confessio, si tempus habeat confitendi. Ad ostendendum enim quod de plenitudine poenitentiae est confessio, insinuat Dominus qui praecepit leproso sanato ostendere se sacerdoti, per quod significatur quod spiritualis leprosus, id est peccator, debeat peccata sacerdoti per confessionem declarare. Quod confessio ad deletionem culpae concurrat, a principio humani generis argumentum sumere licet. Primi enim parentes post culpam a Domino sunt requisiti de culpa ut peccatum quod transgrediendo commiserunt confitendo delerent. *Liber poenitentialis*, Migne, *P.L.*, t. 210, col. 300.

(2) Fortasse etiam dicent aliqui quod sola contritione remittitur peccatum : ad quid ergo exigitur peccati confessio ad eiusdem remissionem ? *Contra Haereticos*, lib. I, cap. 56, Migne, *P.L.*, t. 210, col. 358.

(3) Ad hoc dicimus, quod ille qui conteritur confitendi propositum habere tenetur : nisi enim hoc proponat, peccatum non remittitur. Tenetur ergo ad confitendum multiplici de causa, scilicet ratione propositi, et ratione poenitendi ; magna enim poenitentia est erubescentia de confessione. Cum enim ob alias causas instituta sit peccati confessio, instituta est etiam ut erubescentia pro peccato cedat in poenam, ratione etiam quandoque satisfaciendi, quia nisi peccator sacerdoti revelaverit, ipse per iniunctam satisfactionem non poterit eis mederi. *Ibid.*, col. 358-359 ; *Liber Poenitentialis*, col. 299.

a communiqué le pouvoir de lier et de délier ; il pardonne lui-même à qui le prêtre pardonne (1).

Alain relate ensuite une objection des hérétiques contre cette assertion : « Si le péché est complètement remis par Dieu en vertu de la contrition, que peut encore remettre le prêtre par l'absolution ? » Il répond en distinguant dans le péché une double offense : une offense contre Dieu, par la transgression d'un précepte, et une offense contre le prochain, par le mauvais exemple donné. Il s'en suit que le pécheur encourt une double peine : la peine éternelle et les peines temporelles. La première est remise par la contrition, tandis que les dernières sont remises par l'imposition d'une pénitence.

Ensuite, comme personne ne peut être certain d'avoir eu une contrition suffisante pour la rémission de tous ses péchés, c'est-à-dire de toutes les peines dues aux péchés, Dieu a donné aux prêtres le pouvoir d'administrer le sacrement de l'absolution et d'imposer des satisfactions plus ou moins grandes suivant les dispositions des pécheurs. Le prêtre remet donc, par l'absolution et l'imposition de la pénitence satisfactoire, l'offense faite au prochain ainsi qu'une partie des peines temporelles dues au péché (2). Il faut noter en outre que le pécheur, qui obtient de Dieu le pardon de ses fautes par sa contrition, a encore besoin de

(1) Igitur, cum poenitens teneatur peccatum confiteri, studeat peccatum revelare sacerdoti, et ita per sacerdotem Deo ; quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi, et ideo, quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit. *Liber poenitentialis*, col. 302 ; *Contra Haereticos*, l. II, cap. IX et X, col. 385-386.

(2) Objiciunt autem nobis in hunc modum : si peccatum omnino remissum est a Deo per cordis contritionem, quid postea dimittitur a sacerdote ? Ad hoc dicimus quod homo, quando peccat, deliquit contra Deum et contra proximum : contra Deum, quia fecit contra eius praeceptum, contra proximum, per pravum exemplum. Cum ergo penitus remittitur ei peccatum quoad reatum, id est quantum ad debitum poenae aeternae, remissum est quoad Deum. Sed quia peccavit etiam contra proximum, restat poena temporalis ei iniungenda. Praeterea quia nemo certus est utrum revera habeat veram contritionem per quam ei omnia peccata remissa sint ; ideo datum est a Deo officium sacerdotibus, ut poenitentibus sacramentum absolutionis impendant et secundum quod viderint illos dispositos, majorem aut minorem iniungant satisfactionem. Itaque sacerdos solvit per culpae et poenae relaxationem. *Contra Haereticos*, l. II, cap. X, col. 386-387.

l'absolution sacerdotale pour être absous non seulement des peines, mais ordinairement aussi de la faute ou de la tache (1). Le sens de cette affirmation n'est point que le prêtre produit la rémission des péchés *ex opere operato*, mais *ex opere operantis*. Il ne fait qu'exciter, en effet, la contrition dans son pénitent et produit de la sorte dans le cœur du pécheur les dispositions requises pour obtenir de Dieu la rémission de ses fautes (2).

Si le fidèle ne peut trouver un prêtre pour lui révéler ses péchés il est tenu de se confesser à son prochain ou à son compagnon (3). Le Docteur universel fonde cette obligation sur l'autorité du Pseudo-Augustin, dont il relate le témoignage déjà connu : « Tanta vis confessionis est ut, si desit sacerdos, confiteatur proximo ». Pour légitimer cette confesson, il allègue les mêmes raisons théologiques que le *De vera et falsa poenitentia*. La confession au prochain est obligatoire, d'abord parce que le pénitent peut obtenir la rémission de ses péchés par la confusion excitée et l'humiliation provoquée, signes de contrition, et ensuite, parce que le pécheur peut se rendre digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* manifesté par la confession au prochain (4).

(1) Nam licet peccator a Deo interius sit ressuscitatus per propositum resiliendi a peccato indiget adhuc sacerdotali absolutione ut absolvatur non solum a poena, verum etiam, ordinarie a culpa. *Sermo VI*, col. 214.

(2) Praxis excitandae contritionis. Si vero confiteatur reus peccata sed se nolle poenitere dicit, nec posse a peccato abstinere, multipliciter eum admoneat, multipliciter absterreat ostendens quomodo peccatores Deus non solum in futuro, sed etiam in praesenti puniat ; ostendens quomodo humanum sit peccare, sed diabolicum perseverare. *Liber poenitentialis*, col. 289. Praedicta refellimus dicentes quod per solam Dei gratiam remittitur peccatum nec poenitentia est causa efficiens remissionis peccati sed tantum gratuita Dei voluntas. Est tamen causa sine qua non quia nisi homo poeniteat, non dimittitur a Deo peccatum. Sic sol domum illuminat quia fenestra aperitur, non tamen apertio fenestrae est causa efficiens illuminationis sed occasionalis tantum, sed ipse sol est causa illuminationis. *Contra Haereticos*, lib. I, cap. 51, col. 356.

(3) Si tamen desit sacerdos, proximo vel socio facienda est confessio. *Liber poenitentialis*, col. 302. *Contra haereticos*, lib. II, cap. 10, col. 386.

(4) Unde Augustinus : Tanta vis confessionis est ut si desit sacerdos confiteatur laico. Etsi enim ille cui confitebitur, postestatem absolvendi non habeat, sit tamen poenitens dignus venia ex sacerdotis desiderio. *Liber poenitentialis*, col. 302.Unde Augustinus in libro De Poenitentia : Tanta est vis confessionis, ut si desit sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote.

D'après cet exposé, la seconde raison qu'Alain de Lille fait valoir pour exiger la confession aux laïques, consiste en ce que l'aveu des fautes, fait au prochain, constitue le signe extérieur du désir intérieur de se confesser au prêtre. Cette théorie concorde parfaitement avec sa doctrine pénitentielle générale : pas de rémission sans contrition véritable ; pas de contrition véritable sans le vœu sincère de se confesser à un prêtre ; pas de vœu sincère de la confession au prêtre sans la confession au prochain, qui constitue le signe extérieur, la preuve sensible de la sincérité de ce vœu. Il en suit logiquement que la confession au prochain est absolument nécessaire pour la rémission des péchés, si l'on ne peut trouver un prêtre. Il développe cette même raison théologique dans un autre endroit de son *De Fide catholica contra haereticos* (1). Il y ajoute encore un autre motif pour légitimer l'obligation de la confession au prochain, à savoir la première raison indiquée plus haut (2). L'aveu des fautes au prochain est nécessaire parce que la confusion qu'il excite et l'humiliation qu'il provoque, peuvent produire dans le pénitent les dispositions requises pour obtenir de Dieu le pardon de ses fautes. Un dernier motif, allégué par Alain pour démontrer la nécessité de la confession aux laïques, est que, par cet aveu, une grande partie de la satisfaction est accomplie. Il enseigne en effet que la confusion, provoquée par la confession, constitue une grande peine et conséquemment tient lieu d'une partie de la satisfaction. Or, toute confession, qu'elle soit faite à un prêtre ou à un laïque, possède la vertu d'exciter dans le pécheur la confusion salutaire et de remplacer une partie de la satisfaction. Le Docteur universel

Et quoniam desideranti nec tempus nec locus offert, etsi ille cui confitebitur, ligandi et solvendi potestatem non habeat, fit tamen dignus venia rex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. *Contra haereticos*, lib. II, cap. 10, col. 386.

(1) Fortasse etiam dicent aliqui quod sola contritione remittitur peccatum ; ad quid ergo exigitur peccati confessio ad eiusdem remissionem ? Ad hoc dicimus, quod ille qui conteritur confitendi propositum habere tenetur : nisi enim hoc proponat peccatum non remittitur. *Contra haereticos*, lib. I, cap. 56, col. 358.

(2) Tenetur ergo ad confitendum multiplici de causa scilicet ratione propositi et ratione poenitendi, magna enim poenitentia est erubescentia de confessione. Cum enim ob alias causas instituta sit peccati confessio, instituta est etiam ut erubescentia pro peccato cedat in poenam. *Ibid.*, col. 358-359.

développe donc plusieurs raisons théologiques pour justifier la nécessité de la confession aux laïques en l'absence du prêtre.

Un autre sentencier de l'école de Gilbert de la Porrée est Raoul Ardent, qui doit avoir vécu pendant la seconde moitié du XII^e^ siècle et nullement au XI^e^, comme on l'avait cru jusqu'à nos jours (1). Dans sa doctrine pénitentielle, il se rattache étroite-

(1 B. Geyer, dans son étude *Radulfus Ardens und das Speculum Universale*, parue dans *Theologische Quartalschrift*, t. 93, 1911, p. 63-89, a attiré, le premier, l'attention sur le problème délicat et intéressant de la vie et de l'activité de Raoul Ardent. M. Grabmann, dans *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Br., 1911, p. 246-57, a soumis le premier le *Speculum universale* à un examen sérieux au sujet de la méthode et des doctrines et il y a découvert des divisions et des théories qui ne cadrent point avec les courants théologiques de la fin du XI^e^ siècle et ne se rencontrent de fait qu'à la fin du XII^e^. B. Geyer a poussé l'examen plus loin et a soumis à une critique rigoureuse le *Speculum universale* de Raoul Ardent. Ses tentatives ont été couronnées d'un véritable succès et ont établi d'une manière définitive qu'il faut placer l'activité littéraire de Raoul Ardent non à la fin du XI^e^ siècle mais dans la seconde moitié du XII^e^. Les preuves apportées à ce sujet sont convaincantes. Les preuves principales sont empruntées au *Speculum universale*, contenu dans le Code 709, de la Bibl. Mazarine de Paris. La première preuve en faveur du recul de l'activité littéraire de Raoul est que ce dernier cite Gilbert de la Porrée († 1154) et qu'il développe plusieurs thèses propres à Gilbert. La seconde preuve est que Raoul a utilisé les Sentences de Pierre Lombard, qu'il reproduit à plusieurs endroits presque littéralement. Ensuite, il allègue la théorie de Hugues de Saint-Victor au sujet de l'efficacité de l'absolution. Dans sa doctrine pénitentielle il retrace toutes les théories défendues à ce sujet durant la première moitié du XII^e^ siècle. Enfin, il fait allusion au troisième concile de Latran de 1179 et il ne connaît point encore celui de 1215. Cette dernière conclusion a été dûment établie par B. Geyer, *op.cit.*, p. 77-79. Il en résulte que le *Speculum universale* doit avoir été composé après 1179 et avant 1215. De cet exposé succinct il résulte encore qu'il faut placer l'activité littéraire de Raoul Ardent dans la seconde moitié du XII^e^ siècle. De plus, il aurait appartenu à l'école de Gilbert de la Porrée dont il reprend beaucoup de thèses et de théories. Pour cette dernière conclusion, voir B. Geyer, *op. cit.*, p. 65-71. J. de Ghellinck, S. I., *Le mouvement théologique du* XII^e^ *siècle*, Paris, 1914, p. 108, note 4. F. Vernet, *Gilbert de la Porrée*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VI, col. 1355. Raoul Ardent est l'auteur de nombreuses homélies, rassemblées en deux recueils distincts. Le premier, qui contient les homélies sur les épîtres et les évangiles des dimanches a été

ment pour plusieurs points aux *Sententiae Divinitatis* dont l'auteur appartient également à l'école de Gilbert.

Comme tous les scolastiques de son époque, Raoul Ardent enseigne que la rémission des péchés doit être attribuée principalement à la contrition, mais à la contrition véritable, c'est-à-dire à celle qui, avec le mépris du péché commis, comprend aussi la volonté de se confesser et de satisfaire (1). Aussi le voit-on défendre énergiquement la nécessité de la confession. A la question : « La confession est-elle nécessaire ? », Raoul répond d'une manière originale. Il énumère d'abord une série de témoignages scripturaires et patristiques pour en prouver la nécessité (2). Il

imprimé à Paris en 1564 ; le deuxième, qui comprend les homélies sur les épîtres et les évangiles des principales fêtes, parut à Paris en 1567. Ces deux éditions sont reproduites dans MIGNE, *P.L.*, t. 155. D'après B. GEYER, *op. cit.*, p. 87, Raoul doit aussi avoir écrit un *Liber epistolarum*, auquel il fait d'ailleurs allusion dans son *Speculum Universale*. L'ouvrage principal qu'il a composé est le *Speculum Universale*. Il n'a pas encore été imprimé et existe à l'état de manuscrit dans la BIBLITHÈQUE VATICANE, *Cod. Vatic. lat.* 1175 et dans la BIBLIOTHÈQUE MAZARINE DE PARIS, cod. 709. Ce travail comprend 14 livres et constitue un traité complet de théologie. Nous n'avons cité que les principaux manuscrits du *Speculum Universale*. Il en existe en effet encore des fragments dans la Bibl. Mazarine, cod. 710 et dans la Bibl. Vaticane, cod. Ottob. lat. 1880.

B. Geyer a essayé de composer le curriculum vitae de Raoul Ardent, d'après les données trouvées dans ses œuvres. La sphère d'activité de Raoul doit se placer dans la partie sud-ouest de la France, principalement à Poitiers. Il aurait été dans cette ville l'élève de Gilbert de la Porrée, qui y enseigna depuis 1141. Raoul se serait consacré ensuite au soin des âmes et se serait acquis une grande réputation comme prédicateur. Il se serait adonné en même temps aux études théologiques dont le *Speculum Universale* serait le fruit le plus important. Il faudrait placer son activité évangélisatrice et littéraire pendant la seconde moitié du XII^e^ siècle et la composition du *Speculum Universale* entre 1179-1215. Ce sont là les données principales, ayant rapport à la vie et à l'activité de Raoul Ardent, qui résultent de l'examen de ses ouvrages. B. GEYER, *op. cit.*, p. 89. Nous espérons revenir ailleurs sur ce problème intéressant et développer alors quelques nouvelles preuves en faveur de la thèse de B. GEYER.

(1) Si confessus fuerit et satisfecerit, verum est in contritione peccatum esse dimissum et tamen in confessione magis dimittitur et in satisfactione magis. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 136^r^ et *Bibl. Mazarine de Paris*, cod. 109, fol. 139^v^.

(2) Utrum confessio sit necessaria? Quod autem confessio necessaria

cite ensuite une seconde série d'autorités pour démontrer que les péchés sont remis dans la seule contrition (5). Il conclut finalement que l'une et l'autre thèse doit être considérée comme vraie, à savoir que pour obtenir la rémission il faut se confesser, si l'on a le temps et l'occasion de le faire, que les péchés peuvent être pardonnés par la seule contrition, si les circonstances ne permettent point de s'en accuser. Dans la confession, d'ailleurs, le péché est pardonné plus complètement parce qu'elle remet une partie des peines temporelles qui lui sont dues (6). Il est donc certain que, d'après Raoul Ardent, la confesion est nécessaire pour celui qui veut obtenir la rémission de ses péchés. La même question se pose par rapport à la valeur rémissive de l'absolution. Comment le prêtre peut-il remettre le péché si le pardon a déjà été obtenu par la contrition? (7) Raoul affirme que les prêtres possèdent un double pouvoir, communiqué par le Christ à saint Pierre, à savoir celui de discerner quels pénitents il faut lier ou délier et le pouvoir même de lier et de délier (8). Ce pouvoir s'étend-il à la rémission des péchés? Raoul répond que Dieu seul peut remettre les péchés mais que les prêtres peuvent lier ou délier le pécheur d'une triple manière, d'abord, en manifestant la rémission déjà opérée par Dieu, ensuite, en imposant

sit, valet. Ait enim dominus per ysaiam : dic tu iniquitates tuas ut justificeris. Item ambrosius... Item johannes crisostomus... Item augustinus.. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 135v'' et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, fol. 139v.

(1) E contra quoque videtur quod in sola cordis contritione peccata dimittantur. Unde propheta : Dixi confitebor iniustitiam meam Domino et tu remisisti iniquitatem peccati mei. Quod exponens cassiodorus ait... Item augustinus... *Ibid.*

(2) Ad quod respondendum quod utrumque verum est,quod et confessio necessaria est si habeat tempus et locum et tamen in sola cordis contritione dimittantur peccata, si confitendi copia non fuerit subsecuta. Si autem fuerit subsecuta et penitens neglexerit ex contemptu reus erit. Si vero confessus fuerit et satisfecerit verum est in contritione peccatum esse dimissum et tamen in confessione magis dimittitur et in satisfactione magis et quanto penitens plus humiliatur, confitetur,erubescit, satisfacit, tanto plus purgatur. *Ibid.*

(3) Quomodo sacerdos, ligat vel solvit? Numquid peccata dimittit? *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 137r', et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, 140v''.

(4) Quod officium sacerdotis est officium duarum clavium quas Christus petro dimisit vel commisit : una clavis est officium discernendi qui ligandi sunt vel solvendi ; alia potestas ligandi atque solvendi. *Ibid.*

des satisfactions ou en les diminuant, enfin,en excommuniant ou en réconciliant (1).

La confession étant nécessaire au pécheur pour obtenir le pardon de ses fautes, à qui doit-il s'en accuser? La réponse de Raoul est claire et adéquate. Il doit confesser tous ses péchés à Dieu, ses fautes mortelles au prêtre et ses manquements légers au prochain. Il doit avouer ses péchés à Dieu dans la confession du cœur, au prêtre dans la confession spéciale et au prochain dans la confession générale. Il doit s'accuser à Dieu pour obtenir le pardon de ses fautes, au prêtre pour se voir imposer des satisfactions salutaires, au prochain pour être secouru par ses prières (2). Il confirme cette doctrine par l'autorité du vénérable Bède qui, dans son commentaire sur l'épître de saint Jacques, enseigne qu'il faut confesser les fautes légères au prochain et les fautes graves au prêtre (3).

Raoul soutient donc que la confession des péchés mortels doit être faite au prêtre. Il prouve cette thèse par un grand nombre de témoignages scripturaires et patristiques. La principale autorité sur laquelle il s'appuie est le traité *De vera et falsa poenitentia*, attribué à saint Augustin. Raoul affirme que la confession des fautes graves au prêtre constitue l'objet d'un précepte de Dieu, promulgué au moment où le Christ envoya les lépreux aux

(1) Ille solus dimittit peccata, qui solus pro peccatis mortuus est. Nihilominus tamen sacerdotes dicuntur suo modo dimittere peccata, ligare vel solvere. Primo dicuntur ligare vel solvere i.e. quis ligatus vel solutus sit denuntiare, ligatum si viderint eum non vere penitentem, solutum si viderint eum sufficienter attritum esse... Secundo vero modo sacerdotes dicuntur ligare vel solvere vinculum satisfactionis imponendo vel relaxando... Tertio etiam modo dicuntur sacerdotes ligare vel solvere i.e. excommunicare contumaces vel reconciliare penitentes. *Cod. Vat. lat.* 1175, fol. 137$^{v'-r''}$ et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, fol, 140$^{v''-141r'}$.

(2) Que peccata quibus confitenda sint? Omnia deo, criminalia sacerdoti ,venialia proximo cuilibet... : deo confessione cordis, sacerdoti confessione speciali, proximo confessione generali ; deo ut peccata dimittat, sacerdoti ut satisfactionem adiungat, proximo ut pro nobis preces effundat. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 136$^{v'}$ et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, fol. 140$^{r''}$.

(3) Unde Beda super illum locum : confitemini alterutrum peccata vestra, coequalibus cotidiana et levia, graviora sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus. *Ibid.*

prêtres (1). Quant aux péchés véniels, il suffit de les confesser au prochain. La raison théologique, alléguée pour légitimer cette confession, consiste en ce que le fidèle qui accuse ses manquements quotidiens au prochain, est secouru par les prières du fidèle auquel il s'en est confessé et de la sorte en obtient la rémission (2).

La même doctrine se retrouve dans une homélie, prononcée le jour des Litanies majeures, dans laquelle Raoul Ardent commente le texte de saint Jacques : Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini. La théorie qui y est développée touchant la confession des péchés véniels aux laïques, est plus complète que celle que nous retrouvons dans le *Speculum Universale*.

Après avoir établi la nécessité de la confession, Raoul se demande : « à qui faut-il faire cet aveu? » Voici sa réponse : « La confession des grandes fautes (criminalium) doit être faite aux prêtres, qui seuls possèdent le pouvoir de lier et de délier. La confession des fautes vénielles (venialium) peut être faite à n'importe qui, même à un inférieur, non pas que ce dernier ait le pouvoir de remettre les péchés, mais parce que grâce à notre humiliation et à la prière de notre frère, nous serons purifiés de nos fautes. C'est pourquoi nous ne disons point : « Je te remets tes péchés », mais : « Que Dieu tout puissant ait pitié de toi » etc. Raoul se pose ensuite une seconde question : « Quand doit-on faire cette confession? » Il répond que nous devons la faire chaque fois que nous nous apercevons d'avoir péché. Que nous ayons péché à la maison, aux champs, en voyage, nous devons aussitôt dire au frère qui est avec nous : « J'ai péché, priez pour moi ». Si nous n'avons per-

(1) Item Augustinus : quem penitet reputet deo vitam suam per sacerdotem. Precepit enim deus mundandis ut ostenderent ora sacerdotibus docens corporali praesentia confitendi peccata non per scriptum manifestanda. Dicit enim : ora monstrate et omnes, non unus pro omnibus ; non alium statuatis nuntium qui pro vobis offerat, sed qui per vos peccastis, per vos erubescatis ; erubescentia enim ipsa partem habet remissionis. Ex misericordia enim precepit deus ut nemo peniteat in occulto. In hoc enim quod per seipsum dicit sacerdoti erubescentiam vincit timore dei... fit veniale per confessionem quod erat criminale per operationem. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 136r″, et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, fol. 140r′.

(2) Que peccata quibus confitenda sint?... venialia proximo cuilibet... ut pro nobis preces effundat. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 136v′, et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, fol. 140r″.

sonne à qui nous accuser, nous devons nous confesser à Dieu en disant : « Seigneur, j'ai péché, ayez pitié de moi » (1).

Il est évident qu'il s'agit là simplement d'un aveu général fait en conversation (peccavi) ou d'une confession générale semblable à celle que les moines avaient l'habitude de faire à Prime et à Complies. Raoul, en effet, ajoute aussitôt que c'est principalement à Prime que nous devons confesser les fautes commises la nuit et à Complies celles dont nous nous sommes rendus coupables pendant le jour (2). La confession décrite par Raoul rappelle la même pratique, préconisée déjà au VIII^e^ siècle par le vénérable Bède et qui doit son origine à une coutume existant dans les monastères et consistant à avouer, plusieurs fois par jour, devant la communauté rassemblée, les imperfections commises et les manquements rituels (3). Les raisons théologiques invoquées par Raoul Ardent pour légitimer la confession des péchés véniels aux laïques sont l'humiliation excitée par la confession, la confusion provoquée par l'aveu et les prières adressées à Dieu par les fidèles. Pour ce triple motif la confession des péchés légers au prochain peut obtenir la rémission des fautes confessées. Toutefois, la raison principale est la prière adressée à Dieu pour implorer le pardon des manquements accusés. Celle-ci constitue d'ailleurs l'unique raison du *Speculum Universale* pour justifier la confession des fautes quotidiennes au prochain (4).

(1) Cui fieri debet confessio ? Confessio criminalium debet fieri sacerdoti, et nominatim qui solus habet potestatem ligandi atque solvendi..., Confessio vero venialium alterutrum et cuilibet, etiam minori, potest fieri... Fit autem haec confessio, non quod possit a peccatis absolvere sed quia propter propriam humiliationem, et peccatorum nostrorum accusationem et fratris orationem, mundamur a peccatis. Unde et non dicimus : « Ego dimitto tibi peccata tua », sed dicimus orando : « Misereatur tui omnipotens Deus », etc... Quando debet fieri confessio haec ? Omni tempore quo nos peccasse cognoscimus.Sive enim domi, sive in agro, sive in via, peccavero, debeo statim dicere fratri qui mecum est : « peccavi,ora pro me ». Qui si non aderit, debeo confiteri Deo dicens : « Domine, peccavi, miserere mei ». *Homiliae in epistolis et evangeliis dominicalibus.* Homilia 61, In Litania maiori, MIGNE, *P.L.*, t. 155, col. 1899-1900.

(2) Praecipue, fratres, in prima diei hora, debemus confessionem facere de his quae in nocte deliquimus, et in completorio de his quae in die peccavimus. *Ibid.*

(3) Cf. Partie I^e^, Chap. II^e^ p. 28-29.

(4) Que peccata quibus confitenda ?... venialia proximo cuilibet..

Du témoignage de Raoul, cité plus haut, il résulte encore que les fidèles, qui entendent la confession des péchés légers de leurs compagnons, récitent des prières en vue d'en obtenir de Dieu le pardon. Ces prières n'ont rien de commun avec les formules d'absolution employées par les prêtres. Ces dernières constituent au moins des déclarations de la rémission des péchés accordée par Dieu, tandis que les formules d'absolution, prononcées par les fidèles, sont de simples prières adressées à Dieu pour implorer le pardon des fautes. Raoul note d'ailleurs explicitement la distinction entre les formules employées par les prêtres et celles dont usent les laïques (1).

Toutefois, d'après la doctrine pénitentielle de Raoul Ardent, exposée dans son *Speculum universale*, la confession aux laïques ne se limiterait point aux fautes vénielles, mais s'étendrait encore aux péchés mortels. Son témoignage à ce sujet est clair et explicite : « Il faut confesser tous les péchés à Dieu, les mortels au prêtre, les véniels au prochain, auquel il faut aussi révéler les fautes graves, si l'on ne peut recourir au prêtre » (2). Un peu plus loin, après avoir invoqué l'autorité du vénérable Bède pour prouver qu'il faut accuser les fautes quotidiennes au prochain et les fautes graves au prêtre, Raoul continue : « Mais les péchés mortels eux-mêmes doivent être confessés au prochain, dans l'absence du prêtre et dans un danger pressant »(3). A l'appui de sa thèse, il cite le témoignage traditionnel du traité *De vera et falsa poenitentia* : «La puissance et l'efficacité de la confession sont si grandes que,dans l'absence du prêtre,il faut se confesser à son compagnon ; dans ce cas, le pécheur se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* » (4).

ut pro nobis preces effundat. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 136v′ et *Bibl. Mazarine*, cod. 109, fol. 140r″.

(1) Unde et non dicimus : « Ego dimitto tibi peccata tua », sed dicimus orando : « Misereatur tui omnipotens Deus », etc... *Homilia* 64, *In Litania maiori.* MIGNE, *P.L.*, t. 155, col. 1900.

(2) Que peccata quibus confitenda sint ? Omnia deo, criminalia sacerdoti, venialia proximo cuilibet, cui etiam si defuerit sacerdos, criminalia. *Cod. Vatic. lat.* 1175, fol. 136v′, et *Bibl. Mazarine*, cod.109, fol.140r″.

(3) Sed et graviora coequalibus pandamus cum deest sacerdos et urget periculum. *Ibid.*

(4) Item Augustinus : Tanta est vis confessionis ut si deest sacerdos confiteatur proximo. Sepe enim contingit quod penitens non potest verecundari coram sacerdote quem desiderat, nec tempus, nec locus offert.

Les raisons invoquées par Raoul pour légitimer la confession des péchés mortels au prochain sont donc identiques à celles développées dans le traité du Pseudo-Augustin. La confession des fautes graves aux laïques est nécessaire parce qu'elle peut obtenir de Dieu la rémission des péchés, d'abord en vertu de la confusion excitée et de l'humiliation provoquée, ensuite *ex desiderio sacerdotis*. Pour cette double raison Raoul Ardent déclare obligatoire la confession des péchés mortels au prochain.

Un des scolastiques les plus importants et les plus influents de la fin du XII^e^ siècle est le célèbre PIERRE LE CHANTRE († 1197), qui a immortalisé son nom et son enseignement en inaugurant dans la théologie le courant biblico-moral et en réagissant de la sorte contre le courant dialectique, admis généralement jusque là dans les sciences théologiques (1).

Etsi ille, cui confitetur, solvendi potestatem non habeat fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui crimen confitetur socio. *Ibid.*

(1) Pierre le Chantre a reçu sa formation scientifique, son éducation théologique à l'école épiscopale de Reims, probablement sous le maître Albéric de Reims, élève d'Anselme de Laon, et de la sorte il a été mis en contact avec le courant positif et pratique, inauguré en théologie au début du XII^e^ siècle. Depuis 1169 ou 1170 il aurait occupé une chaire de théologie à Notre-Dame de Paris et il aurait exercé en même temps l'office de chantre à la cathédrale. Il serait mort en 1192. Il est l'auteur de plusieurs œuvres importantes dont la principale est la *Summa de Sacramentis et animae consiliis*. Cette somme n'a pas encore été imprimée et repose à l'état de manuscrit dans plusieurs Bibliothèques. Un des meilleurs manuscrits serait le Code latin 14445 de la Bibl. Nationale de Paris. Cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-Br., 1911, p. 479. Cette somme trahit une influence considérable du droit canonique et un courant pratique et casuistique imprimé à la théologie. MORIN en a édité quelques passages relatifs à la confession aux laïques, dans son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Paris, 1651, p. 593. Un autre ouvrage intéressant de Pierre le Chantre est le *Verbum abbreviatum*, de caractère ascetico-moral, qui développe des thèses morales et canoniques. Il a été édité dans MIGNE, *P.L.*, t. 205, col. 21-370. Pierre a encore écrit des *Distinctiones*, appelées encore *Summa Abel*, du premier mot par lequel elle commence. Ce dernier ouvrage est conservé en manuscrit à la Bibl. Vaticane, cod. Vatic. lat. 1003, à la Bibl. de la ville de Bruges, cod. 231, et dans quelques autres Bibliothèques. Dans tous ces ouvrages Pierre le Chantre se consacre plutôt à des exposés moraux et canoniques qu'à des développements dogmatiques et de la sorte il introduit un nou-

Se conformant aux théories régnantes à son époque, Pierre le Chantre enseigne que la contrition remet tous les péchés quant à la faute ou la tache et quant à la peine éternelle, mais non pas quant aux peines d'ici-bas et aux peines futures du purgatoire (1). Il prouve d'ailleurs la nécessité de la contrition par de multiples textes scripturaires et patristiques (2).

D'autre part, la confession n'est pas moins nécessaire à celui qui veut obtenir le pardon de ses fautes. Pour démontrer la nécessité de l'aveu il énumère une série de témoignages scripturaires, empruntés tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament (3).

Pierre le Chantre allègue ensuite trois raisons théologiques comme fondements de la nécessité de la confession. L'aveu des péchés est nécessaire, d'abord parce qu'il provoque dans le pénitent une confusion salutaire, qui constitue la plus grande partie de la satisfaction et la pénitence par excellence. La confusion excitée par la confession peut même être si grande qu'elle seule suf-

veau courant dans la théologie, à savoir un courant pratique et casuistique. Aussi il divise la théologie en une théologie supérieure ou céleste et une théologie inférieure ou subcéleste. La première est la théologie dogmatique, la seconde constitue la théologie morale. C'est à cette dernière qu'il a consacré toute son activité littéraire. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 478-495. F. S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften*, Graz, 1899.

(1) Aliam circa penitentiam questionem aggredimur. Ecce aliquis visitatus per gratiam dei accedit ad confitendum. Ante accessum generalem habet contritionem de omnibus peccatis suis. Per hanc remittuntur ei omnia quantum ad culpam et quantum ad penas gehennales sed non quandum ad temporales vel purgatorias. *Cod.* 61, fol. 213v-214r de la Bibl. de Reun. Cf. encore f. 205v et f. 196. Il faut noter toutefois que ce manuscrit ne contient que la doctrine de Pierre de Chantre, relative au Baptême, la Confirmation, l'Extrême-Onction, l'Eucharistie et une partie de la Pénitence.

(2) *Verbum Abbreviatum*, cap. 142, Migne, *P.L.*, t. 205, col. 340-342.

(3) Originem quidem habet confessio tam a veteri quam a novo testamento. Unde in levitico precipitur ut leprosus i. e. peccator adducatur ad sacerdotem ut ipse leprosum inspiciat et de eo judicet. Item salomon dicit : justus in principio accusator est sui. Et item : qui abscondit peccata sua non dirigetur, qui autem confessus fuerit et relinquerit ea misericordiam consequetur. Et item : non confundaris confiteri peccata tua... Et jacobus : confitemini alterutrum peccata vestra. *Cod. Lat.* 14445, f. 199r-v de la Bibl. Nationale de Paris, et *cod.* 263, fol. 56v de la Bibl. de l'Arsenal de Paris.

fise à purifier l'âme des péchés qui la souillent (1). La seconde raison alléguée pour prouver la nécessité de l'aveu, consiste en ce que celui-ci donne l'occasion au prêtre d'instruire son pénitent de la malice et de la laideur des péchés confessés, des moyens à employer pour les éviter dans la suite et des satisfactions à accomplir pour les expier (2). Un troisième motif pour lequel la confession est obligatoire, c'est que, par elle, le prêtre, médecin des âmes, connaît les blessures et les maladies spirituelles de ses pénitents et peut leur prescrire d'une manière plus efficace les remèdes requis pour leur prompte et entière guérison (3).

(1) Hic notandum est quod propter tres causas utilis est confessio i. e. necessaria. Prima, ut homo confitendo peccatum suum erubescit in facie sacerdotis, quod est maxima pars penitentie. Unde quanto pluribus sub spe venie confitebitur et tanto faciliorem indulgentiam consequetur, et tanta potest erubescentia esse quod sufficiat ad delendum peccatum. Paris, Bibl. Nation., *cod. lat.* 14445, 199r''. Le *Cod.* 263, fol. 56v de l'Arsenal de Paris présente un texte différent : Hoc notandum est quod propter tres causas necessaria et utilis est confessio et cito facienda. Prima est quod ipsa est magna pars satisfactionis et exterioris penitencie, adeo quidem quod si vellet aliquis coram pluribus erubescere sacerdotibus et confiteri turpia scelera sua sufficiet ei ad penitenciam. La même doctrine se lit dans le *Verbum abbreviatum*, cap. 143, dans Migne, *P. L.*, t. 205, col. 342 : Confessio autem oris ad poenitentiam triplici ex causa indicta et introducta est in ecclesiam : ut superbo et cervicoso incutiatur humilitas, et verecundia, et erubescentia. Dans ces trois endroits la thèse défendue est la même.

(2) Secunda causa est ut discat penitens per sacerdotem qui hoc tenetur revelare confitenti quantum fuerit ejus peccatum, et quantum debeat vitare tale peccatum et quantum pro commisso agere penitentiam. Bibl. nation. de Paris, *cod lat.* 14445, f. 199r''. Ici encore le texte du *code* 263, fol. 56v de l'Arsenal de Paris diffère du précédent : Secunda causa est ut sciat peccans per sacerdotem qui hoc confitenti revelare tenetur, quantum fuerit ejus peccatum ut per ipsum sciat penitens quantum debeat deinde tale peccatum vitare et quam pro omisso agere penitentiam.

(3) Tertia causa est ut sciat sacerdos quod qui medicus est spiritualis quam suo egroto apponere medecinam et ut exemplis sacre scripture hinc eum terreat, illinc eum corroboret. Bibl. Nation. de Paris, *cod. lat.* 14445, fol.199r''. Le texte du *Code* 263, fol. 56v de l'Arsenal est le suivant : Tertia causa est ut sciat sacerdos qui medicus est spritualis quam suo egroto debeat apponere medecinam et quam injungere penitenciam. Cf. *Verbum abbreviatum*, cap. 143, dans Migne, *P. L.*, t. 205, col. 342-343.

Bien plus, d'après Pierre le Chantre la confession est nécessaire parce qu'elle constitue l'objet d'un précepte, donné par le Christ, quand il ordonna aux lépreux d'aller se montrer aux prêtres (1). Toutefois le précepte de la confession n'est pas imposé dans l'Évangile d'une façon aussi formelle et aussi explicite que la défense, faite par le Christ, de donner du scandale (2).

Quant à la valeur rémissive du pouvoir des clefs, communiqué par le Christ aux prêtres, Pierre le Chantre enseigne que le prêtre, par l'absolution, ne fait que manifester la rémission de la faute et de la peine éternelle, déjà opérée par Dieu. En vertu du pouvoir de lier et de délier, le prêtre peut imposer des satisfactions aux pénitents qui se montrent vraiment repentants et ainsi les déclarer purifiés de leurs fautes (3).

Quant au ministre de la confession, Pierre le Chantre distingue entre la rémission des péchés véniels et celle des péchés mortels. Les péchés légers, commis par surprise, peuvent être accusés au prochain dans une confession générale. Les fautes vénielles peuvent encore être remises par le sacrement de l'Eucharistie, par la récitation de l'oraison dominicale et par la *tunsio pectoris*. Les péchés graves, au contraire, doivent être confessés aux prêtres avec toutes les circonstances dans lesquelles ils ont été commis (4).

(1) Est autem confessio ad poenitentiam triplex : cordis, quae fit Deo ; oris, quae fit vicario Christi imperantis : «Ite ostendite vos sacerdotibus » (Lc. XVII) et operis. *Verbum abbreviatum*, cap. 143, MIGNE, *P.L.*, t. 205, col. 342.

(2) Scandalum enim expresse et multipliciter prohibet dominus in evangelio et paulus in epistolis suis. Confessio vero non ita expresse precipitur in evangelio. BIBL. NATION. DE PARIS, *cod. lat.* 14445 f. 202^{v} et *cod.* 263, fol. 59^{v} de la BIBL. DE L'ARSENAL.

(3) Clavium usus est ligare et solvere. Solutio enim sequitur ex injunctione penitentie, nec debet quis solvi i. e. ostendi esse solutus a reatu scilicet, nisi prius injuncta penitentia. Quando sacerdos penitenti injungit penitentiam, tunc eum solvit et etiam ligat astringendo eum satisfactioni ; nec injungenda est penitentia nisi penitenti nec absolvatur nisi videatur penitere. BIBL. NATION. DE PARIS, *cod. lat.* 14445, fol. 204^{v}.

(4) Institutum fuit ut hoc sacramentum (eucaristia) conficeretur contra venialia. Similiter oratio dominica et tunsio pectoris cum generali confessione que fit coequalibus de hiis levibus que ex obreptione emergunt ; nam de gravioribus confitentdum est sacerdotibus et majoribus. BIBL. NATION. DE PARIS, *cod. lat.* 14445, fol. 251^{r}. Nude et aperte confiteamur ore sacerdotibus peccata cum omnibus circumstantiis. *Ibid.*, f. 199^{r} et BIBL. DE L'ARSENAL, cod. 263, fol. 56^{v}.

Le prêtre, en recevant les confessions des fidèles, occupe la place de Dieu parmi eux et il agit en vicaire du Christ (1).C'est pourquoi celui qui s'accuse à un prêtre s'accuse plutôt à Dieu lui-même qu'à un homme, car le prêtre entend les confessions non en tant qu'homme mais en tant que Dieu (2).

Après avoir établi que les fidèles sont tenus de se confesser aux prêtres, Pierre le Chantre continue : « Il faut savoir cependan t qu'en danger de mort et en l'absence du prêtre il faut se confesser à un compagnon laïque » (3). Pour prouver cette thèse il fait appel au témoignage traditionnel du traité *De vera et falsa poenitentia.* Il faut s'accuser au prochain dans les circonstances citées plus haut, parce que saint Augustin, dans son livre de la Pénitence, patronne cette théorie, quand il dit : « La puissance de la confession est si grande qu'en l'absence d'un prêtre il faut se confesser au prochain. Il arrive, en effet, bien souvent que le pénitent ne peut s'adresser à un prêtre, parce qu'il n'en a ni le temps ni l'occasion. Cependant celui qui accuse ses péchés à son compagnon se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis.* Il en résulte que Dieu ne considère que les dispositions intérieures de ceux qui ne peuvent se confesser à un prêtre » (4). Après la citation de ce passage Pierre le Chantre conclut que, dans

(1) Est autem confessio ad poenitentiam triplex : cordis quae fit Deo, oris quae fit vicario Christi.... et operis. *Verbum abbreviatum*, cap. 143, MIGNE, *P. L.*, t. 205, col. 342.

(2) Qui enim sacerdoti confitetur, potius confitetur deo quam homini et sacerdos audit non tanquam homo sed quantum deus. *Summa de sacramentis*, BIBL. NATION. DE PARIS, *cod. lat.* 14445, fol. 200r'' et BIBL. DE L'ARSENAL, *cod.* 263, fol. 57r.

(3) Postea sciendum quod in articulo mortis si sacerdotis copia desit confitendum est laico socio. *Summa de Sacramentis*, BIBL. NATION. DE PARIS, *cod. lat.* 14445, fol. 203r'.

(4) Postea sciendum quod in articulo mortis, si sacerdotis copia desit, confitendum est laico socio et hoc auctoritate augustini in libro de poenitentia dicentis : Tanta est vis confessionis ut si deest sacerdos confiteatur proximo. Sepe enim contingit, quod penitens non potest verecundari coram sacerdote quia desideranti nec tempus nec locus offert. Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui crimen confitetur socio. Mundati sunt leprosi dum ibant ostendere se sacerdotibus antequam ad eos pervenirent. Unde patet deum ad cor respicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire. *Ibid.*, fol. 203r'.

la nécessité et en l'absence du prêtre, il faut confesser à un laïque non seulement ses fautes vénielles, mais aussi ses péchés mortels (1).

Ayant formulé cette conclusion importante, Pierre le Chantre se pose une objection, empruntée au vénérable Bède. « Ce dernier, dit-il, semble affirmer que les péchés mortels ne peuvent être révélés qu'aux seuls prêtres. Commentant le verset de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », le vénérable Bède soutient qu'il faut confesser les fautes quotidiennes et légères au prochain et les péchés mortels aux prêtres, parce que les péchés ne peuvent être remis sans la confession. D'après cette autorité, il faudrait donc confesser les fautes graves aux seuls prêtres » (2). A cette objection spécieuse Pierre le Chantre répond qu'il faut interpréter le texte du vénérable Bède du cas où le pénitent peut recourir à un prêtre pour lui révéler ses péchés. « Qu'il faut le comprendre de cette façon, continue-t-il, résulte de ce qui suit, à savoir, que sans la confession on ne peut point obtenir la rémission de ses péchés. Si la confession est à ce point nécessaire pour le salut, il en résulte qu'il faudra se confesser à n'importe quel laïque dans le danger de mort et en l'absence du prêtre » (3).

Les raisons théologiques, alléguées par Pierre le Chantre pour légitimer la nécessité de la confession aux laïques, sont toujours les deux motifs traditionnels, rencontrés jusqu'ici chez tous les défenseurs de cette pratique. Il faut se confesser à un laïque, d'abord parce que, par la confusion qu'elle excite, cette confession peut créer chez le pénitent les dispositions requises pour obtenir

(1) Ecce in hac auctoritate habemus quod in necessitate confitendum sit laico vel si sacerdos desit et non solum venialia sed etiam mortalia. *Ibid.*

(2) Beda videtur dicere quod mortalia solis sacerdotibus sunt revelanda. Super illum locum Iacobi : Confitemini alterutrum peccata vestra, loquens enim de confessione, sic ait : coequalibus, cotidiana et levia, graviora vero sacerdotibus pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus, quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. Ecce quod medium huius auctoritatis dicere videtur mortalia esse confitenda solis sacerdotibus. *Ibid.*

(3) Sed hoc forte dicendum est in casu cum sacerdos haberi potest. Quod videtur ex eo quod sequitur, scilicet : quod sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. Si enim tante necessitatis est confessio, videtur quod si deest sacerdos, confitendum sit cuicumque in mortis articulo. *Ibid.*

de Dieu la rémission des péchés, et ensuite parce que la confession aux laïques constitue le signe sensible du désir du prêtre, absolument requis pour avoir une véritable contrition et conséquemment pour obtenir le pardon de ses fautes. Ces deux raisons sont développées dans le témoignage emprunté au Pseudo-Augustin.

Pierre le Chantre se pose ensuite la question : « Puisque la confession est d'une nécessité si grande que, dans le cas où l'on ne peut s'adresser au prêtre, on est obligé, en danger de mort, de se confesser à n'importe qui, est-on également tenu de s'accuser à un juif, à un païen, à un hérétique manifeste ?» (1) « Non, répond-il, parce que ces personnes sont des ennemis et des railleurs de la religion chrétienne. Elles ne blâmeraient ni ne réprouveraient les péchés confessés, mais les approuveraient plutôt et en féliciteraient les pénitents. C'est pourquoi il ne faut point se confesser à ce genre de personnes, parce qu'il ne faut espérer d'eux aucun bon conseil, aucun secours spirituel, aucun remède contre les péchés » (2).

Pierre le Chantre démontre dans la suite qu'il n'est pas permis non plus de se confesser à un fou, ou à un sourd, ou à un enfant, parce qu'une telle confession constitue une confession clandestine. Or, dit-il, une confession clandestine doit être considérée comme une confession nulle et sans valeur. C'est pourquoi, conclut-il, en l'absence du prêtre, il faut se confesser à un laïque discret, qui ne se scandalise point de la révélation des péchés qu'on lui fait (3).

Il se demande enfin s'il est permis d'accuser ses fautes à une femme qui n'en serait point scandalisée (4). Il pose cette ques-

(1) Sed numquid iudeo vel gentili vel heretico manifesto? *Ibid.*

(2) Non videtur, quia contemptores sunt et irrisores christiane religionis. Non accusarent crimina confitentis sed potius approbarent. Quare talibus confitendum non est cum ab eis nulla exspectetur medecina. *Ibid.*

(3) Item morrioni, sive surdo, sive puero non est confitendum, quia quod coram talibus fit, clam fit ; clandestina autem confessio nulla est, sed laico discreto confitendum est qui non scandalizetur per huiusmodi confessionem. *Ibid.*, f. 203r''.

(4) An et similiter mulieri que non scandalizetur per huiusmodi confessionem. *Ibid.*, f. 203r''.

Les théories au sujet de la confession aux laïques, contenues dans le

tion mais n'y donne aucune solution. Nous ne pouvons donc nous prononcer sur cette dernière question.

Pierre le Chantre résout encore une autre question non moins compliquée, à savoir si un fidèle, au service d'un juif, peut se confesser à ce dernier, quand il est en danger de mort et s'il n'a aucun péché dont le juif pourrait se servir pour railler soit le

code 263 de la Bibl. de l'Arsenal, concordent avec celles du cod. lat. 14445 de la Bibl. Nationale. Toutefois la charpente de l'exposé diffère entièrement d'un manuscrit à l'autre. Dans l'exposé que nous avons donné de la doctrine de Pierre le Chantre touchant la confession aux laïques, nous avons suivi l'ordre établi dans le cod. lat. 14445 de la Bibl. Nationale. Voici maintenant le texte du Cod. 263 de la Bibl. de l'Arsenal : « Item an si deest copia sacerdotis in articulo mortis confitendum erit laico, aut mulieri, aut parvulo, aut surdo qui non magis intelligeret quam asinus, aut iudeo, vel gentili, qui fidem christianam deriderent si christianorum enormia audirent et dicerent detrahendo : « ecce tales sunt christiani », aut etiam heretico aut cataro sive occulto sive preciso, qui confitenti ei se corpus domini conculcasse aut indigne tractasse statim adiiciet ipsum bene fecisse nec ob id penitendum esse, e contra gaudendum,quia non est corpus Christi? Ad hoc videtur facere illud augustini : Tanta est vis confessionis ut si deest sacerdos confiteatur proximo. Sepe enim contingit quod penitens non potest verecundari coram sacerdote quoniam desideranti nec locus nec tempus offert. Et si ille cui confitebitur crimen, potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui crimen confitetur socio. Mundati sunt enim leprosi dum ibant ostendere se sacerdotibus antequam ad eos pervenirent. Unde patet deum ad cor respicere dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire. An similiter confitendum erit in mortis articulo iudeo vel heretico vel etiam non intelligenti si deest tam sacerdos quam socius in fide? An forte socium vocat augustinus quemcumque sibi presentem et non tantum ille qui socius est in fide? Item super locum illum : « Confitemini alterutrum peccata vestra », Beda de confessione loquens, ait : cocqualibus cotidiana et levia, graviora vero sacerdotibus pandamus et quanto iusserint tempore purgare curemus quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. Ecce quod medium huius auctoritatis sonare videtur mortalia esse confitenda solis sacerdotibus. Sed hoc forte dicendum est in casu ubi sacerdos haberi potest. Quod videtur ex eo quod sequitur, scilicet : quod sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. Si enim tante necessitatis est confessio, videtur quod si deest sacerdos, confitendum sit cuique in mortis articulo. Sed tamen forte non iudeo neque heretico detractoribus, neque parvulo, neque surdo, neque morioni non intelligentibus sed laico discreto qui non scandalizetur per huiusmodi confessionem. BIBL. DE L'ARSENAL, *cod.* 263, fol. 59v-60r.

pénitent, soit l'Église catholique (1). Dans sa réponse, il affirme que Dieu, qui donne dans ces circonstances la contrition au pécheur, lui inspirera également ce qu'il doit faire. « Je pense, dit-il, que dans ce cas, vu la grande nécessité, il serait permis au mourant de se confesser au juif ou à l'hérétique, mais il peut aussi s'abstenir de cette confession, si sa conscience s'y oppose » (2).

Pierre le Chantre, en casuiste qu'il est, pose encore un grand nombre de difficultés au sujet de la confession aux laïques, par lesquelles il montre combien cette pratique était répandue à la fin du XII^e^ siècle. Supposé qu'un serviteur mourant soit obligé, à défaut d'un prêtre ou d'un autre laïque, de se confesser à son seigneur et de lui révéler de nombreux vols commis chez lui, que doit faire ce seigneur? Peut-il renvoyer ce serviteur ou le priver de la charge qu'il lui avait confiée avant sa confession? S'il retire à ce serviteur l'administration des choses qui lui étaient confiées avant l'aveu du vol ou s'il l'éloigne de sa maison, les autres serviteurs, instruits de la confession faite au seigneur, soupçonneront le serviteur démis ou renvoyé de vol ou de quelqu'autre délit commis au détriment de son maître. Ainsi la condition du serviteur devient pire après la confession qu'elle ne l'était auparavant. C'est pourquoi, le seigneur doit garder ce serviteur à son service et lui permettre de continuer à exercer auprès de lui la même charge. Il peut cependant le surveiller de près pour qu'il ne le trompe plus et ne lui cause plus de dommages (3).

(1) Item si fidelis serviens iudei moriatur in via, domino presente solo suo non habens peccata aliqua in quibus iudeus ille valet vel possit detrahere confitenti vel ecclesiae et ille priusquam moriatur confiteatur iudeo illi et eum adiuret per deum et fidem quam ei debet ut penitentiam et confessionem suam protestetur ecclesie : an credetur ei post modum hoc protestanti ; et nonne commendabit ecclesia talem confessionem, cum nullum ex ea sequatur periculum? *Summa de sacramentis*, BIBL. NATION. DE PARIS, *cod. lat.* 14415, fol. 203^r^, et BIBL. DE L'ARSENAL, *cod.* 263, fol. 60^r^.

(2) Credo quod Dominus qui dat in tali casu penitenti contritionem, ipsum quid agere debeat docebit per internam inspirationem. Potest enim, ut credo, propter tantam necessitatem etiam hoc iudeo vel heretico confiteri ; potest etiam commendabiliter abstinere, ne talibus confiteatur si dictet ei conscientia. *Ibid.*

(3) Item si serviens in articulo mortis constitutus, non habens alium confessorem, confitetur domino suo se furtum commissise sepius in rebus eiusdem domini sibi traditis in custodia. Quid faciet dominus eius? Si

Dans la solution d'une autre difficulté par rapport à la confession des circonstances aggravantes, Pierre le Chantre fait encore allusion à la pratique de la confession aux laïques. Après avoir démontré qu'il faut s'accuser de tout ce qui peut aggraver le péché, il se pose l'objection suivante : Quelqu'un, se trouvant dans un danger imminent de mort, se voit obligé à défaut d'autres personnes de se confesser au mari de sa fille ou de sa petite-fille, ou de sa sœur, ou même de sa mère avec laquelle il a eu le malheur de commettre un inceste. Que faire ? Suffit-il de se confesser en général d'avoir commis un inceste ou faut-il préciser le genre d'inceste commis ? Dans ce dernier cas, la confession deviendra une occasion de divorce d'avec la femme coupable, peut-être même de violences ou de meurtre (7). Une difficulté semblable surgit quand une mère serait obligée de s'accuser à son fils qui serait le fruit d'un adultère. Suffit-il de dire qu'elle a commis un adultère ou doit-elle avouer à son propre enfant qu'il n'est qu'un fils adultérin ? Mais alors elle pourrait exciter chez son fils de la haine contre elle, peut-être même, qui sait, le désir de la tuer (8). La même

subtrahit ei custodiam vel administrationem rerum suarum post confessionem sibi factam aut si illum a domo sua removet, licet nichil mali de illo loquatur, suspicabuntur alii, scientes de confessione domino facta, eum commisisse furtum vel aliud flagitium et ideo propter confessionem deterior est conditio eius tam in infamia quam in pluribus aliis. Propterea sustineat eum in priori administratione, timeat tamen et de lapsu eius et de dampno suarum rerum. *Summa de sacramentis*, Bibl. nation. de Paris, *cod. lat.* 14445, fol. 201$^{v'-v''}$ et Bibl. de l'Arsenal, *cod.* 263, fol. 58^{v}. Il faut noter que le cod. 263 de l'Arsenal ne solutionne pas la question. Au lieu de dire avec le cod. lat. 14.445 de la Bibl. nation. que le seigneur est tenu de garder ce serviteur dans son service, il écrit : « Et ex alia parte si sustineret eum in primo officio, timet tamen de lapsu eiusdem ad consimilia quam de distractione rerum, non dico suarum, sed pauperum ».

(1) Item totum se debet homo effundere in confessionem, ergo et peccatum et quodcumque ipsum aggravat. Sed hoc concesso objicitur : aliquis in districta necessitate, ut periculo mortis, confitetur marito filie sue, vel neptis, vel sororis, vel etiam matris cum qua ipse commisit incestum. Confitebiturne in generali vel specialiter descendet ad incestum illud ? Quod si fecerit, confessio talis pariet divorcium inter virum et uxorem vel fortasse ipse maritus mitteret manum in eum et occidet. *Summa de sacramentis*, Bibl. nation. de Paris, *cod. lat.* 14445, fol. 202$^{r''}$.

(2) Similis est obiectio si mater confiteatur filio. Sufficitne ut confi-

chose peut arriver à une femme forcée de se confesser à son mari. Est-elle obligée de lui avouer un adultère, un commerce charnel avec un lépreux ? Si elle le fait, son mari pourrait la renvoyer ou tout au moins, par crainte de la contagion, exiger qu'un autre s'approche d'elle avant lui (1).

Pierre le Chantre fait encore allusion à la confession aux laïques dans l'examen d'une difficulté se rapportant à la parenté spirituelle. Ayant démontré que celle-ci se contracte par la confession et l'imposition de la pénitence, il se demande si la femme qui, en danger de mort, se croit contrainte de révéler ses fautes à son mari, fait naître entre eux la parenté spirituelle. Non, répond-il, parce qu'il n'y a aucune injonction de pénitence. Il n'est pas permis, en effet, d'« imposer » une pénitence à un mourant mais seulement de la lui « proposer ». La même solution doit s'appliquer à tous les cas où un laïque est obligé de se confesser à un autre laïque (2). Le confesseur laïque doit alors faire connaître au prêtre, chargé de délier les pécheurs, le degré d'intensité de la contri-

teatur ei se fuisse adulteram vel utrum teneatur dicere : fili, non fuisti filius domini mei sed cuiusdam adulterii ; sed sic excitabit odium filii in se vel forte movebit eum ad necem ipsius. *Ibid.*

(1) Item sit quod mulier confiteatur viro — ut sacerdoti in grecia vel cuilibet alii in districta necessitate — numquid confitebitur ei se fuisse adulteram vel se fuisse propter eius absentiam a leproso cognitam. Quod si fecerit, forte maritus suus dimittet eam, vel si non dimittat, noluerit accedere ad eam, nisi prius ab alio cognoscatur, ne, si prius accedat, fiat leprosus. *Ibid.*

La doctrine du cod. 263 de l'Arsenal concorde parfaitement avec celle du cod. lat. 14145 de la Bibl. Nation., bien que l'exposé en diffère sensiblement. De plus, dans le cod. 263 de l'Arsenal il n'est jamais question d'une confession, faite à un laïque, dans les trois cas précédents, mais il s'y agit toujours d'une confession faite à un mari-prêtre comme cela pouvait arriver en Grèce, où les prêtres étaient mariés. Cf. *cod.* 263, f. 59r de la Bibl. de l'Arsenal.

(2) Item cum in confessione et iniunctione penitentie contrahatur spiritualis proximitas dicit enim auctoritas quod filii nostri spirituales sunt illi quibus penitentiam iniungimus sicut illi quos de sacro fonte levamus vel baptizamus — queritur utrum spiritualis proximitas contrahatur inter virum et uxorem, que viro confitetur in articulo mortis. Dicendum quod non, cum non iniungat ei penitentiam. Nemini enim morienti iniungenda est penitentia sed immolescenda tantum. Eadem est solutio si laicus laico in necessitate confiteatur. *Summa de sacramentis.* Bibl. nation. de Paris, *cod. lat.* 14445, fol. 204r'.

tion constatée chez le pénitent qui lui a révélé ses fautes. De cette façon, le laïque est censé délier le pécheur, en tant qu'il manifeste avoir constaté les bonnes dispositions, mais en réalité c'est le prêtre qui le délie en le déclarant absous de ses péchés (1).

Pierre le Chantre parle encore de la confession aux laïques à l'endroit de sa *Summa*, où il enseigne que la confession, faite au prêtre, doit être considérée comme faite plutôt à Dieu qu'à un homme. C'est pourquoi, le prêtre doit pour ainsi dire ignorer les péchés qui lui ont été confiés en confession et jamais il ne peut les révéler. Il démontre cette vérité par le récit d'un fait qu'il appelle prodigieux. Il arriva, dit-il, qu'un passager se trouva, avec beaucoup d'autres, à bord d'un navire en perdition. Devant la mort imminente, poussé par une contrition sincère, il confessa tous ses péchés à ses compagnons. La tempête se calma. Mais, lorsqu'après la traversée les passagers eurent pris pied sur la terre ferme, aucun ne put se rappeler les péchés confessés, à l'exception d'un prêtre. Par ce récit, Pierre le Chantre veut sans doute faire ressortir que le prêtre seul avait gardé le souvenir des péchés accusés, parce qu'il était tenu d'en garder le secret : ce qui n'était pas le cas pour les autres passagers (2). Une scène analogue est racontée dans le *Verbum abbreviatum* mais elle y est rapportée dans un autre but, à savoir pour démontrer que par la confession, même faite à un laïque, les péchés sont couverts et oubliés, et par conséquent remis. Pour prouver cette grande efficacité de la confession, Pierre le Chantre raconte que plusieurs passagers, à bord d'un navire en perdition, se mirent à avouer

(1) Et prout contritionem eius perpenderit debet revelare sacerdoti solvendo et sic laicus solvit eum, i. e. solvendum ostendit ; sacerdos solvit i. e. solutum ostendit. *Ibid.*

(2) Qui enim sacerdoti confitetur, potius confitetur deo quam homini et sacerdos audivit non tanquam homo sed quantum deus. Unde et sibi revelata post confessionem quasi ignorare debet nec alicui per ipsum innotescant. Quod patet ex illo miraculo. Cum enim quidam cum aliis multis in periculo positus maris coram omnibus qui in navi erant omnia flagitia sua ex multa contritione confessus esset, postea cum de illo periculo evasissent et in terra securi essent, nemo eorum de omnibus que ille confessus fuerat ad memoriam revocare potuit, excepto uno sacerdote, qui ibi fuerat. *Summa de sacramentis.* Bibl. Nation. de Paris, *cod. lat.* 14445, f. 200r''' et Bibl. de l'Arsenal, *cod.* 263, fol. 57r-v.

publiquement leurs fautes, mais qu'après la tempête ils n'avaient plus aucun souvenir des péchés ainsi confessés (1).

D'après les textes analysés, Pierre le Chantre considère la confession comme absolument obligatoire pour la rémission des péchés, de sorte qu'on est tenu de la faire, même à des laïques, quand on est dans la nécessité et qu'on ne peut trouver un prêtre. C'est le premier théologien qui détermine d'une manière précise ce qu'il faut entendre par « laïque » ; il affirme qu'il faut se confesser à tout laïque discret, qui ne peut vraisemblablement être scandalisé d'entendre la révélation de toutes sortes de péchés. Il excepte cependant les fous, les enfants et les sourds. Quant aux juifs et aux hérétiques, il n'existe pas d'obligation de s'accuser à eux, bien qu'une telle confession soit recommandée à raison de la grande nécessité de l'aveu. Cette même question sera traitée dans la sulte par un grand nombre de théologiens, mais la réponse qu'ils y donneront ne sera pas aussi catégorique que chez Pierre le Chantre : ils nieront non seulement l'obligation de se confesser à un juif ou à un hérétique, mais ils contesteront même la licéité de cette confession. Pierre le Chantre soutient aussi que le laïque peut, d'une certaine manière, délier le pénitent de ses péchés, notamment en tant qu'il peut déclarer au prêtre qu'un tel, dont il a reçu la confession, est dans les conditions nécessaires pour être délié. Ce pouvoir du laïque ne s'étend pas plus loin et interprété de cette manière il ne s'étend point à la rémission de la faute et de la peine éternelle, ni à celle des peines temporelles. Le prêtre déclare ensuite le pécheur délié de ses péchés. Toutefois, il ne remet point le péché quant à la faute et à la peine éternelle, il manifeste simplement la purification de l'âme, déjà opérée par Dieu.

Un des théologiens les plus célèbres de l'école de Pierre le Chantre est Robert de Courçon († 1218) (2). Se conformant à

(1) Quantus autem sit effectus confessionis, patet, quia per eam tecta sunt peccata in iudicio, etiam in praesenti miraculose... Quidam etiam in mari, cum periclitaretur navis, coram omnibus publice confessi sunt : liberati autem a tempestate, nullam peccati confessi memoriam habuere. *Verbum abbreviatum*, cap. 144, Migne, *P.L.*, t. 205, col. 345.

(2) Robert de Courçon aurait été nommé, en 1211, chancelier de l'Université de Paris, puis, déjà cardinal, délégué par Innocent III, en 1215, pour y travailler à la réorganisation de l'enseignement. Il aurait

la doctrine traditionnelle, il enseigne que Dieu remet directement les péchés en vertu de la contrition et le prêtre ne fait que manifester officiellement, à l'instar d'un héraut, la purification opérée dans l'âme par Dieu (1). Il compare le prêtre à l'intendant d'un roi, chargé de promulguer les sentences d'amnistie prises par le souverain. Aussi longtemps que l'intendant n' a pas proclamé officiellement l'acquittement d'un criminel par le roi, le malfaiteur n'est point encore complètement libéré et absous. Il en est de même du pécheur. La rémission des fautes, accordée par Dieu en vertu de la contrition, ne peut être considérée comme complète aussi longtemps que le prêtre n'a point manifesté, au nom de l'Église, la purification opérée dans l'âme du pécheur par Dieu (2). Robert de Courçon attribue encore deux autres effets

interdit la Métaphysique et la Physique d'Aristote. Il serait mort en 1218, dans la croisade, devant Damiette. Il se rattache très étroitement au courant practico-moral, inauguré en théologie par son maître Pierre le Chantre. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-Br., 1911, p. 493-497. G. Lefèvre, *Le traité « De usura » de Robert de Courçon*. Texte et traduction publiés avec une introduction dans *Travaux et Mémoires de l' Université de Lille*, t. X, n° 30, Lille, 1902. Il est l'auteur d'une Somme théologique qui aurait été composée vers 1200. Cf. N. Paulus, *Die Geschichte des Ablasses in Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 219 et t. II, Paderborn, 1923, p. 151, note 4. Cette Somme n'a pas encore été imprimée ; elle est conservée dans quelques manuscrits dont le meilleur, d'après M. Grabmann, *op. cit.*, p. 494, serait le *code latin* 14524 de la Bibl. Nationale de Paris. Nous nous sommes servi du *code* 247 de la Bibl. de la ville de Bruges. La somme y porte comme titre : *Summa magistri Roberti de Cortchum*. En voici l'incipit : « In nomine sancte et individue trinitatis incipit summa magistri Roberti de Cortchum. Tota celestis phylosophia in bonis moribus consistit et fide ».

(1) Nos vero aliter solventes dicimus quod aliud est forum penitentiale quod est intra ecclesiam militantem et aliud illud archanum propitiationis et electionis divine, in quo dominus sine omnibus meritis precedentibus per infusionem prime gratie et contricionis interne remittit omnia peccata penitentis et postmodum sacerdos in suo foro, suum modum habet remittendi eadem peccata ,scilicet quando ipse percipit contritionem in isto, et percipit quod deus sua auctoritate omnia dimisit in eo. Certum quidem approbat in suo foro et iudicio quod deus prius fecit et quasi preconis voce ostendit dimissa peccata ipsius. Que ostensio hic dicitur remissio. *Summa*, Bibl. de la ville de Bruges, *cod.* 247, f. 21r.

(2) Ecce aliquis deprehensus est in aliquo crimine, ille preconia voce

salutaires au pouvoir des clefs. D'abord, en vertu de ce pouvoir, le prêtre peut remettre soit toutes les peines, soit une partie des peines à imposer comme satisfaction et ensuite, il peut réconcilier le pécheur avec l'Église et le rendre participant à ses suffrages (1).

Selon la doctrine du Chancelier de l'Université de Paris, la confession est également nécessaire pour pouvoir obtenir la rémission des péchés. Il fonde l'obligation de la confession sur un précepte qui a été promulgué tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. La confession constitue l'objet d'un précepte dans le Nouveau Testament, d'abord quand saint Jacques ordonne de se confesser les uns aux autres et ensuite quand le Christ prescrit aux lépreux guéris d'aller se montrer aux prêtres (2). Il énumère encore quelques autres raisons pour démontrer la nécessité de la confession. Elle est obligatoire parce que, par la confusion subie, elle constitue une grande partie de la satisfaction, et parce qu'elle donne l'occasion au prêtre d'imposer des pénitences, de réconcilier le pécheur avec l'Église, de le rendre participant à ses suffrages et de se constituer le père spirituel de son pénitent qu'il est obligé de secourir et d'aider par ses prières quotidiennes (3). Après cet exposé le cardinal

et auctoritate regia iudicatur suspendio. Tandem rex miseratione motus in aula sua secreto remittit ei culpam et hoc ignorante propositum civitate ,que facit edictum. Ad hoc ergo quod iste plene absolvatur a plebecula, oportet quod prepositus regis preconia voce edictum emittat, quo ostendat eum esse solutum a rege et ideo liberandum a plebe. *Ibid.*, f. 21r''.

(1) Triplex convenit sacerdoti absolutio et triplex ligatio. Prima solutio est ostensio absolutionis quam fecit in foro suo sicut predictum est. Secunda que penitenti aut totam penam aut partem pene ei iniungende relaxat. Tertia est quando eum recipit in participium ecclesie et suffragiorum eius ut membrum sit in illa merito et numero.Similiter triplex ligatio convenit sacerdoti. Prima qua eum obligat pene quam ei iniungit pro peccatis. Secunda qua eum ad horam per excommunicationem separat ab ecclesia et eius sacramentis. Tertia qua eum impenitentem et hereticum tradit in manus sathane cruciendum in gehenna. *Ibid.*,fol. 21r''.

(2) Sicut in novo precipitur confessio ut a Iacobo et ibi : Ite, ostendite vos sacerdotibus, ita et in veteri testamento sub umbra precipiebatur, veluti de leprosis proiectis extra castra et postmodum intra receptis. *Ibid.*, f. 8v''.

(3) Sed ubi habetur copia sacerdotis coexigitur confessio oris, in qua est magna pars penitentie, scilicet erubescentia et ideo bonum est pluri-

Robert de Courçon conclut : « La confession est d'une nécessité si grande que celui qui la méprise ou la néglige ne peut se sauver mais est perdu sans merci » (1).

Quant au ministre de la confession, Robert enseigne qu'il faut s'accuser au prêtre. Cette confession est nécessaire pour les raisons exposées plus haut (2). Toutefois, si l'on ne peut point trouver un prêtre, il est permis de se confesser à un laïque. Ceci, il ne l'enseigne pas d'une façon explicite mais il le suppose en plusieurs endroits de sa Somme. Ainsi il soutient que la contrition seule suffit à purifier l'âme pécheresse de la faute et de la peine éternelle, quand le pénitent ne peut trouver un prêtre ou une autre personne pour se confesser (3). D'après ce texte, Robert défendrait donc qu'il est permis de se confesser à un laïque, quand on ne peut trouver un prêtre. Cette confession serait même obligatoire pour obtenir la remission des péchés. En effet, pour que la contrition puisse opérer le pardon à elle seule, il faut que le pénitent ne puisse trouver ni un prêtre ni une autre personne. Cela suppose que, s'il peut trouver un laïque pour se confesser, il est obligé de s'accuser à lui et, s'il ne le fait pas, qu'il ne peut obtenir la rémission de ses fautes par la seule contrition.

Il fait encore allusion à la confession aux laïques à l'endroit de sa Somme où il développe sa théorie intéressante et caractéristique touchant le pouvoir qu'auraient les laïques de lier et de délier et d'imposer des pénitences. Il y distingue d'abord les simples laïques des laïques investis d'une délégation spéciale par le pape. Les premiers n'ont, d'aucune façon, le pouvoir des clefs et par conséquent ne peuvent ni lier,ni délier,ni imposer des pénitences. Quant aux laïques délégués par le pape, il ne leur est pas permis de prononcer une sentence contre les rebelles, mais ils

bus confiteri sacerdotibus quia tanto maior confitendi incurritur verecundia. Et valet confessio oris cum contritione cordis propter hoc quod sacerdos iniungit penitentiam, recipit penitentem in suffragia ecclesie et se ei constituit patrem spiritualem, ut pro eo tanquam pro filio proprio, amodo propentius oret et ut magis per erubescentiam confundatur penitens. *Ibid.*, f. 8r''.

(1) Et ideo qui contemnit confiteri ore, cum possit, delinquitur. *Ibid.*

(2) Sed ubi habetur copia sacerdotis, coexigitur confessio oris. *Ibid.*

(3) Dicimus quod contricio in casu sufficit ad deletionem pene et culpe, sicut in omni confessione oris, precipue ubi non habetur copia sacerdotis, nec alicuius cui confiteatur. *Ibid.*

peuvent demander aux prêtres de prononcer la sentence qu'ils ont eux-mêmes arrêtée en vertu de la délégation dont ils sont investis. Il en est de même du laïque auquel on se confesse dans le danger de mort et dans l'absence du prêtre : il ne peut point imposer une pénitence mais déterminer la satisfaction à prescrire par les prêtres. Il soutient qu'un laïque délégué par le pape, tout en n'ayant pas le pouvoir de lier et de délier, entre en possession d'un privilège spécial, dérivé du pouvoir général des clefs, en vertu duquel il peut jeter l'interdit, prononcer la suspension, interdire les églises et défendre de recevoir les sacrements. Il ne peut pas absoudre les pénitents ni imposer des satisfactions, mais il a le droit de fixer les pénitences et de manifester au prêtre quelles satisfactions il doit prescrire, à qui et comment il faut les imposer (1). Cette doctrine s'accorde parfaitement avec celle de Pierre le Chantre, exposée plus haut.

Un autre disciple de Pierre le Chantre est le Cardinal Étienne Langton († 1228) (2). Chez lui, comme chez ses contemporains,

(1) Ad hec... respondendum ut dicamus sine omni dubitatione quod laicus dum in statu laici est nullatenus potest habere de iure cum effectu usum clavium ad ligandum vel solvendum vel penitentiam iniungendam. Et si constitutus est iudex delegatus ipse non sententiaret in contumacem sed sententiam potius demandaret ex auctoritate illius delegationis alicui sacerdoti, sicut laicus, cum confiteris ei in articulo mortis, non habens alium cui confitearis, ipse non debet tibi penitentiam iniungere sed iniungendam indicere. Delegato misso a domino papa dicimus quod si non est sacerdos, sicut non habet claves, ita non recipit de mandato delegationis usum clavium, sed recipit ex auctoritate legationis et legantis usum et officium specialis privilegii, derivati a generali usu clavium, quem extendit dominus papa ad omnes et de illo privilegio potest terram interdicere, istos suspendere, illos ab ingressu ecclesie et perceptione sacramentorum arcere. Sed non debet, cum non habeat claves, penitentes absolvere vel penitentias iniungere per se, sed potius per suum capellanum : tamen penitentias taxare habet et ostendere que, quibus et quomodo sunt iniungende. *Ibid.*, f. 23r-v.

Après avoir exposé sa doctrine, Robert de Courçon ajoute : Tamen quidam volunt quod possit generaliter ligare et solvere et penitentias iniungere ex predicto privilegio. *Ibid.*

(2) Anglais de naissance, il a occupé, vers la fin du XIIe siècle, une chaire de théologie à l'Université de Paris, dont il fut même le chancelier durant un certain temps. Il a été élevé au cardinalat par Innocent III en 1206 et a été élu archevêque de Cantorbéry à la même date. Il y est

la contrition constitue toujours la partie principale de la Pénitence. La confession est obligatoire pour ceux qui en ont l'occasion (1). Quant à sa théorie de la confession aux laïques, elle peut être résumée en quelques mots. Distinguant entre l'aveu des péchés mortels et celui des péchés véniels, Étienne Langton enseigne qu'il est permis de confesser les fautes légères au prochain.

mort en 1228. Étienne Langton a été un des théologiens les plus imposants et les plus renommés de la fin du XII[e] siècle et du début du XIII[e]. Sa production littéraire a été considérable et elle s'étend à tous les domaines. Il a composé des sermons, des œuvres d'exégèse, des sommes et des questions théologiques. Il s'est surtout rendu célèbre et immortel dans les sciences bibliques en introduisant dans la Vulgate et dans l'Écriture sainte la division en chapitres. En théologie, il appartient à l'école de Pierre le Chantre et s'est consacré surtout à l'étude de questions morales, pratiques et canoniques. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-Br., 1911, p. 497-501. S. BERGER, *De l'Histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1886, p. 11. IDEM, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 304. Toutes les œuvres d'Étienne Langton sont restées à l'état de manuscrit. L'ouvrage principal est une somme théologique, contenue dans plusieurs manuscrits dont le meilleur serait le code latin 14.556 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Elle ne constitue point un exposé systématique de la théologie mais traite un certain nombre de questions, se rapportant à divers problèmes théologiques. Ses œuvres exégétiques sont également conservées en plusieurs manuscrits. Peut-être que son commentaire sur les épîtres canoniques est contenu dans le code Conv. Soppr. 465 de la Bibl. Laurentienne de Florence.

D'après M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 500, la *Summa magistri B. de Lang*, conservée dans le cod. Vatic. lat. 4297, présenterait le même caractère que la somme théologique d'Étienne Langton. Elle ne constitue cependant pas une véritable somme systématique, mais une collection de 137 questions d'ordre principalement pratique. Selon A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, p. XIII-XV, la *Summa Magistri B. de Lang*, conservée dans le cod. vatic. lat. 4297, devrait être très probablement regardée comme une œuvre d'Étienne Langton. Voici l'incipit de cette Somme intéressante : « Incipit summa magistri b. de Lang, qua queritur utrum homo possit resurgere in tanta caritate a quanta cecidit. Quod homo possit resurgere in tanta caritate a quanta cecidit, constat ». D'après M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 500, note 4, le code Vatic. lat. 4297 constituerait le seul manuscrit connu de cette somme de B. de Lang.

(1) Tria sunt in penitentia plena, scilicet contritio, confessio, satisfactio. Ad primum tenetur absolute quilibet peccator et ad duo ultima si copiam habet. *Summa.* BIBL. VATICANE, *cod. vatic. lat* 4297, f. 3r''.

mais que les péchés graves ne peuvent être révélés qu'au seul prêtre. C'est là, dit-il ,le sens et l'interprétation qu'il faut donner au texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », et c'est l'explication qu'en donne la glose (1).

La même doctrine se retrouve dans le Pénitentiel de Barthélémy, évêque d'Oxford à la fin du XII^e siècle (2). Il y enseigne que les péchés légers, n'exigeant point de pénitences onéreuses, peuvent être expiés soit par des aumônes, soit par une confession générale, soit par l'oraison dominicale. La confession générale, d'après lui, consiste à accuser en général ses vices et ses péchés soit à un prêtre, soit à un autre (3).

Vers la même époque un traité anoynyme, Tractatus de poenitentia, fait également allusion à la confession aux laïques (4).

(1) Queritur utrum fuerit instituta confessio. Ad hoc respondendum... In epistola Iacobi : confitemini alterutrum peccata vestra. Sed glossa item dicit quod hec confessio proximo facienda de venialibus intelligitur : mortale enim tantum sacerdoti confitendum. *Summa*, Bibl. Vaticane, *cod. lat.* 4297, f. 87v'. Le même doctrine se retrouve dans les *Postillae in epistolas canonicas* du code Conv. Soppr. 465 de la Bibl. Laurent. de Florence, f. 227v' : Confitemini alterutrum peccata vestra... ergo cotidiana et levia ; gravioris lepre immunditiam sacerdoti pandamus et quantum iusserit ipse curemus purgare.

(2) Il doit avoir vécu vers la fin du XII^e siècle puisqu'il prit part au Concile de Londres ou de Westminster en 1175 et en 1176 ou 1177. Il a écrit un *Pénitentiel* dont quelques extraits ont été édités par J. Petit, *Theodori archiepiscopi Cantuariensis Poenitentiale*, t. I, Paris, 1677, p. 331 sq. Pour la note biographique, cf. J. Petit, *op. cit.*, p. 283.

(3)Cotidiana et levia facili satisfactione purgantur.Sufficit enim eleemosynis ea cum cordis contritione et generali confessione et dominica oratione purgare... Generalis autem confessio est illa, ubi singula peccata, quae quis fecit, non exprimuntur : sed enumerando principalium vitiorum vel perversorum operum genera. In his se peccasse, si verum est,confitetur vel saltem coram sacerdote vel alio. *Poenitentiale*, cap. 29, J. Petit, *op. cit.*, p. 331-332.

(4) Ce *Tractatus de poenitentia* a été édité dans Migne, *P.L.*, t. 213, col. 862-904. Il doit avoir été composé avant 1190. Dans l'introduction à l'édition il est dit, en effet, que ce traité a été composé par un bénédictin anonyme, sous le règne de Frédéric Barberousse. Or, ce dernier s'est noyé en 1190 dans le Sélef, en Cilicie, pendant la troisième croisade. Le titre complet est : *Liber de poenitentia et tentationibus Religiosorum.* Migne, *P.L.*, t. 213, col. 862.

L'auteur expose sa doctrine à ce sujet à l'occasion d'une objection contre la théorie affirmant que les religieux bénédictins sont obligés de se confesser à leur abbé ou à leur prélat (1). Après avoir démontré cette thèse, il formule une objection empruntée au traité *De vera et falsa poenitentia* : « Qui veut obtenir la rémission de ses péchés doit s'accuser au prêtre, ayant le pouvoir de lier et de délier » (2). Dans sa réponse, l'auteur anonyme fait observer que les paroles du Pseudo-Augustin ont rapport à une autre question, celle où il se demande s'il est permis au pécheur de se confesser au prochain, même laïque, lorsqu'il ne peut s'adresser au prêtre (3). Après quoi, il expose sa théorie de la confession aux laïques. Il affirme qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, il est permis au pénitent de se confesser à son prochain ou à son compagnon, bien que ce dernier n'ait point le pouvoir de lier et de délier (4). Il démontre ensuite la vérité de cette thèse par le témoignage traditionnel emprunté au *De vera et falsa poenitentia* (5).

Un des disciples les plus fidèles de Pierre Lombard est Pierre de Poitiers († 1205 ?) (6). La confession est nécessaire, selon lui,

(1) Si libera sit confessio, quaeris, id est, si tibi, vel cuilibet licitum sit, cui velit confiteri, quaeris. Quod non liceat, in consuetudinibus ordinis nostri ex praecepto habemus, quod multi nec priori ipsius claustri de criminalibus nisi absente abbate vel praelato et hoc, in extremis suis, audeat confiteri. *Tractatus de Poenitentia*, cap. 6, Migne, *P.L.*, t. 213, col. 869.

(2) Huic contrarium videtur, quod dicit augustinus : qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere. *Ibid.*

(3) Sed nota quod hoc dictum est in quaestione illa, ubi quaeritur si socio vel proximo suo etiam liceat confiteri, si forte sacerdos deest, nec haberi potest. *Ibid.*, col. 869-870.

(4) Quicumque in necessitate sacerdotem quaesitum habere non potest socio vel proximo suo confiteri licet, etiam si ligandi et solvendi potestatem non habeat. *Ibid.*, col. 870.

(5) Augustinus : Tanta est vis confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit, quod pœnitens non possit verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus nec locus offert, et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. *Ibid.*, col. 870. Cf. Partie II[e], Chap. 2[e], p. 50-55.

(6) Il succéda en 1169 à Pierre le Mangeur comme professeur à l'école

pour plusieurs raisons : d'abord, parce que nous ne savons pas si toutes les peines ont été remises par la contrition ; ensuite, parce que nous serions censés mépriser la confession, si nous ne la faisons point quand nous en avons l'occasion et, de la sorte, nous nous rendrions coupables d'un péché mortel ; enfin, parce que, par la confession, nous expions une partie des peines dues au péché (1). La confession est encore nécessaire parce qu'elle a été imposée par l'Évangile. Bien que ce précepte n'y ait pas été formulé explicitement, il y est contenu assez clairement pour pouvoir obliger les fidèles. Il se dégage en effet de plusieurs endroits

Notre-Dame de Paris, où il enseigna pendant 38 ans. Il serait mort en 1205. Il a composé plusieurs ouvrages dont le principal est *Sententiarum libri quinque*. C'est un commentaire systématique sur les Sentences de Pierre Lombard. Il a été édité dans Migne, *P. L.*, t. 211. D'après M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en Br., 1911, p. 502-503, Pierre de Poitiers aurait écrit ses sentences avant 1175. D'après N. Paulus, *Geschichte des Abbasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 214, note 2, il faudrait retarder d'une année le *terminus ad quem* de la composition des Sentences. Pierre de Poitiers a encore rédigé des *Glossae super sententias Petri Lombardi* et des *Distinctiones super psalterium magistri Petri Lombardi*. Ces deux derniers ouvrages sont conservés dans quelques manuscrits de diverses bibliothèques. D'après N. Paulus, *op. cit.*, t. II, Paderborn, 1923, p. 81, note 2, Pierre de Poitiers aurait composé encore un livre pénitentiel qu'il aurait écrit vers 1220. Étant mort déjà en 1205 comment peut-il encore rédiger un pénitentiel en 1220 ?

Pierre de Poitiers est le théologien qui a, peut-être, exercé le plus d'influence sur les scolastiques postérieurs et sur les théologiens du XIII^e^ siècle. Il a inauguré en effet la série interminable des commentaires sur les Sentences du Lombard qui s'étend à travers tout le moyen âge et dont un des derniers représentants est Guillaume Estius († 1613). Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 501-524.

(1) Cum superius dictum est quod peccatum deletur per contritionem, non est tamen praetermittenda ideo oris confessio. Multae enim sunt causae quare debeamus confiteri peccata nostra post contritionem. Primo, quia nescimus utrum peccata omnino dimissa sint : si enim non essent dimissa, sequeretur error peior priore. Praeterea tenemur confiteri peccata nostra, cum habeamus et locum et tempus et cui confiteamur. Si enim, cum huiusmodi habeamus, non confessi fuerimus, contemptores erimus, et ita peccatum mortale incurremus et tunc redibunt omnia peccata per contritionem deleta. Item, confiteri debemus peccata, quia confessio pars est satisfactionis. *Sentent. lib. III*, cap. 12, Migne, *P.L.*, t. 211, col. 1066.

du Nouveau Testament, comme par exemple de l'Épître canonique de saint Jacques qui dit : «Confitemini alterutrum peccata vestra» et des paroles du Christ prononcées à l'occasion de la guérison des lépreux : « Ite, ostendite vos sacerdotibus » (1). C'est en cet endroit de ses Sentences que Pierre de Poitiers développe sa doctrine au sujet de la confession des péchés véniels aux laïques. Après avoir allégué le texte de saint Jacques pour prouver que le précepte de la confession est suffisamment formulé dans les livres du Nouveau Testament, il ajoute aussitôt : « Nous estimons que ces paroles doivent s'appliquer à la confession des seuls péchés véniels, qui se fait deux fois par jour, à Prime et à Complies » (2).

Nous n'avons pu trouver de plus amples renseignements sur la théorie de Pierre de Poitiers touchant la confession aux laïques.

Un autre commentateur célèbre des Sentences du Lombard est LE PRÉVOSTIN (Praepositinus) de Crémone (3). C'est toujours

(1) Cum ergo per contritionem deleantur peccata quantum ad reatum, necessaria est confessio, ne propter contemptum redeant peccata. Sed objicitur, confessio necessaria est ad salutem, sed praeceptum confessionis non habetur in Evangelio. Ergo non omne praeceptum, quod est necessarium ad salutem continetur in Evangelio. Ergo Evangelium insufficiens est. Ad hoc dicimus quod Evangelium non dat expressum mandatum de confessione, nec tamen est insufficiens, quia alibi in Novo Testamento satis invenitur ut in Epistola canonica : Confitemini alterutrum peccata vestra. (Jac. v)... Dicimus etiam quod confessio praecepta fuit ibi : Ite, ostendite vos sacerdotibus (Lc. xvii). *Sentent. lib.* III, cap. 13, MIGNE, *P.L.*, t. 211, col. 1070.

(2) Evangelium non dat expressum mandatum de confessione, nec tamen est insufficiens quia alibi in Novo Testamento satis invenitur, ut in Epistola canonica : Confitemini alterutrum peccata vestra (Iac. v). Quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium, quae fit bis in die in prima et in completorio. *Ibid.*

(3) Originaire de Crémone, le Prévostin a exercé la charge de Chancelier de l'Université de Paris de 1206 à 1209. Son activité littéraire doit être rapportée principalement aux dix dernières années du XII^e siècle. Il se distingua encore à Paris comme prédicateur. Il a travaillé longtemps à la conversion des Cathares, mais sans beaucoup de succès. Son activité s'est étendue à peu près à toutes les sciences. Il est en effet l'auteur d'une *Summa super psalterium*, d'un *Tractatus officiorum*, d'un recueil de *Sermones*, d'une série de *Quaestiones*, et principalement d'une *Summa theologica*. Cette dernière constitue l'ouvrage le plus important du Prévostin et doit avoir été composée vers 1200. Elle n'a pas encore été imprimée

la contrition qui constitue l'élément principal de la Pénitence et la partie la plus importante dans le processus de la justification : Dieu remet les fautes en vertu de la contrition. Toutefois, les autres parties sont également nécessaires à la rémission complète des fautes : si l'âme est purifiée par la contrition, elle se purifie de plus en plus dans la confession et dans la satisfaction (1).

Il applique la même théorie à l'absolution. Ayant distingué dans le péché un quadruple lien, *vinculum captivitatis, servitutis, debitum damnationis aeternae et expiationis*, le Prévostin enseigne que, non seulement Dieu, mais aussi le prêtre délivre le pécheur des trois premiers liens. Dieu l'en délivre par l'intermédiaire de ses ministres dans la confession et l'absolution (2). Cependant le

mais est conservée manuscrite en diverses bibliothèques. Nous nous sommes basé sur les deux manuscrits suivants : le code Vat. lat. 1174 de la Bibl. Vaticane et le code 237 de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges. Cette somme théologique constitue un commentaire très original et très libre des Sentences du Lombard et elle a exercé une influence considérable sur les scolastiques du XIII^e^ siècle. La plupart, dans leurs ouvrages théologiques, s'en rapportent à la Somme du Prévostin pour démontrer plusieurs de leurs thèses. Saint Thomas lui-même la cite plusieurs fois. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-Br., 1911, p. 552-563. B. Hauréau, *Prévostin, chancelier de Paris*, dans *Mélanges Julien Havet*, Paris, 1895, p. 297-303. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 86-89.

(1) Idcirco videtur esse nobis melius quod dicatur quod exterior satisfactio est sacramentum, et quod objicitur quod res precedit sacramentum non est inconveniens et causa efficit quid figurat, nam etsi iste purgatur in contritione, tamen magis et magis purgatur in satisfactione, et etiam si peccatum dimissum sit quo ad omnem penam, tamen gratia satisfactione augetur. Bibl. Vaticane, *cod. vatic. lat.* 1174 ; col. 59^r''^. — Sicut dictum est cum de contritione agebatur, in cordis contritione dimittitur peccatum sed nihilominus etiam in confessione dimittitur et in satisfactione. Bibl. Vaticane, *cod. vatic. lat.* 1174, f. 60^v'^ et Bruges, *Bibl. de la Ville*, cod. 237, f. 79^v''^.

(2) Quidam respondent quod duplex est vinculum scilicet culpe et pene, et vinculum culpe duplex : vinculum captivitatis et vinculum servitutis. Vinculum captivitatis est quo quis tenetur captivus ut per se surgere non possit... Vinculum servitutis est quo quis compellitur reddere usuras peccatorum a quibus ille solus liberat. Vinculum pene duplex est : debitum damnationis eterne et debitum expiationis... Propterea, nobis videtur quod sacerdos quodlibet illorum trium vinculorum tollit nam sicut dictum est cum de contritione agebatur, in cordis contritione

prêtre, par l'absolution,ne peut lier ou délier que ceux que Dieu a déjà liés ou déliés dans la contrition. L'absolution consiste donc essentiellement à manifester la purification opérée par Dieu dans la contrition et le prêtre, en liant ou en déliant le pécheur, ne fait que déclarer qu'il a déjà été lié ou délié par Dieu (1). Le Prévostin enseigne donc que la confession, la satisfaction et l'absolution complètent et achèvent la rémission totale du péché.

La doctrine du Prévostin touchant la confession aux laïques, est exposée en deux questions intéressantes. Dans la première il se demande si l'on peut se confesser à son compagnon (2), et dans la seconde, il examine ce que confère la confession aux laïques (3). A la première question le Prévostin allègue d'abord l'opinion de quelques docteurs qui, en s'appuyant sur l'autorité du vénérable Bède, dans son commentaire du texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », affirment qu'il faut confesser au prêtre les péchés commis avec délibération, mais qu'il est permis d'accuser au prochain les fautes commises par faiblesse et par ignorance (5).

Il formule ensuite une objection contre cette doctrine en soutenant qu'elle conduit à de fausess conclusions et à des théories perverses. Il se peut en effet qu'un péché, commis par faiblesse comme, par ex., une fornication, soit plus grand qu'une faute commise par délibération, supposez un vain mot. D'après la théorie développée, on pourrait donc confesser la fornication,

dimittitur peccatum sed nichilominus etiam in confessione dimittitur et in satisfactione. Ergo a quo deus aliquem absolvit in contritione, ab eodem absolvit per ministrum suum in confessione. BIBL. VATICANE, *cod. vatic. lat.* 1174, f. 60^{r}'' et BIBL. DE LA VILLE DE BRUGES, cod. 237, f. 79^{v}''.

(1) Nec enim aliquem vel ligat vel absolvit, nisi prius deus ligaverit vel absolverit. Quem ergo ligat vel absolvit, a domino esse ligatum vel absolutum ostendit. BIBL. VATICANE, *cod. vatic. lat.* 1174, f.60^{v}'' et BIBL. DE LA VILLE DE BRUGES, cod. 237, f. 79^{v}''.

(2) Queritur utrum aliquis possit confiteri socio. BIBL. VATICANE, *cod. vatic. lat.*1174, f.60^{r}'', et BIBL. DE LA VILLE DE BRUGES, cod. 237, f. 79^{v}'.

(3) Sed queritur quid conferat confiteri socio. *Ibid.*

(4) Sequitur de confessione et queritur utrum aliquis possit confiteri socio. Quod sic probatur. Beda super illum locum : « Confitemini alterutrum peccata vestra » dicit quod peccata ex deliberatione facta debet quis confiteri sacerdoti, facta ex infirmitate vel ignorantia potest confiteri socio. *Ibid.*

qui est un péché mortel, à son compagnon, et le vain mot, qui ne constitue qu'une faute légère, devrait être accusé au prêtre (1). Le Prévostin répond en faisant remarquer que le vénérable Bède entendait par péchés commis avec délibération, les péchés graves, parce que ceux-ci se commettent le plus souvent avec délibération ; par péchés de faiblesse et d'ignorance il voulait signifier les fautes légères et quotidiennes, parce que ces dernières se commettent généralement par faiblesse ou ignorance (2). Il enseigne qu'il faut confesser les péchés graves au prêtre et qu'il est permis de confesser les fautes légères au prochain.

Toutefois, continue le Prévostin, quoiqu'en dise le vénérable Bède, il vaut toujours mieux se confesser à un prêtre, qu'il s'agisse d'un péché véniel ou d'un péché mortel ; il n'est permis de s'adresser à un laïque qu'en cas de nécessité. Or, comme il est quasi impossible de trouver un prêtre chaque fois que l'on s'est rendu coupable d'une faute légère, mais qu'il est toujours aisé de trouver un laïque, c'est à lui qu'on peut alors révéler la faute commise (3).

Le second problème, examiné par le Prévostin, se rapporte à la valeur et à l'efficacité de la confession aux laïques. Il se demande ce qu'une telle confession peut conférer au pénitent (4). Dans sa réponse, il commence par une objection contre l'efficacité de la confession faite au prochain : «Une telle confession doit être nécessairement inutile et infructueuse, vu que le laïque n'a pas le pouvoir de lier et de délier» (5). Il la réfute en affirmant que celui

(1) Contra hoc sic. Potest peccatum ex infirmitate factum gravius esse aliquo peccato ex deliberatione facto, nam peccatum fornicationis, quod fit ex infirmitate gravius est ocioso verbo, quod quis dicit ex deliberatione. Ergo aliquod mortale peccatum debet quis confiteri socio et veniale sacerdoti. *Ibid.*

(2) Solutio. Beda per peccatum deliberationis intellexit gravia peccata, quia illa sepius fiunt ex deliberatione et peccata infirmitatis vel ignorantie intellexit cotidiana peccata sine quibus vix homo potest esse, quia sepius hec ex infirmitate vel ignorantia procedunt. *Ibid.*

(3) Dicimus, quicquid dicit Beda, quod semper est melius confiteri sacerdoti, quam socio et socio non est confitendum nisi in necessitate. Necessitas autem est in minutis predictis. Pene enim esset impossibile semper, quociens peccamus, sacerdotem invenire, sed socium de facili reperimus. *Ibid.*

(4) Sed queritur quid conferat confiteri socio. *Ibid.*

(5) Videtur quod non conferat confitenti socio, nam socius non habet

qui se confesse à son prochain, obtient la rémission de ses fautes *ex desiderio sacerdotis*. Pour légitimer cette thèse il en appelle à l'autorité de saint Augustin, ou mieux au traité *De vera et falsa poenitentia* qui enseigne la même doctrine (1).

Le Prévostin formule ensuite une autre objection contre cette conclusion. La confession, faite au prochain en état de péché mortel, ne peut en aucune façon être utile au pécheur, puisque ce laïque ne peut l'absoudre ni *ex officio*, ni *ex merito* (2). Il donne une double réponse à cette difficulté. Dans la première, il soutient que cette confession est utile parce que le pénitent peut obtenir le pardon de ses péchés *ex desiderio sacerdotis* (3). Dans la seconde, il affirme l'existence de trois modes d'absoudre quelqu'un, à savoir *de officio* comme les prêtres, *de merito* comme les saints et enfin *de fidei unitate* comme tout catholique (4). D'où il résulte que la confession faite à un laïque chargé d'un péché mortel, peut encore être réputée utile pour le salut parce qu'il peut absoudre *ex unitate fidei*. Le Prévostin paraît être le premier théologien qui ait attribué aux laïques la faculté d'absoudre *de unitate fidei*. Cette théorie va être reprise par plusieurs grands scolastiques du XIII^e^ siècle.

Avant de pousser plus loin l'examen de cette doctrine, il nous faut rectifier l'interprétation, donnée par G. Gromer (5) de la dernière objection. En omettant le mot *socio* dans le passage : *si objicitur, si aliquis confitetur « socio »*, G. Gromer n'a pu comprendre la véritable thèse du Prévostin et a dû arriver nécessairement à des conclusions radicalement opposées à la doctrine défendue par ce théologien. En omettant *socio*, le relatif *qui* doit en effet se

potestatem ligandi et solvendi. Ergo nichil confert socius, maxime cum posset invenire sacerdotem. *Ibid.*

(1) Et cum quis confiteatur socio, solvitur, ut dicit augustinus, ex desiderio sacerdotis. *Ibid.*

(2) Sed objicitur, si aliquis confiteatur socio, qui est in mortali peccato, socius nec ex officio, nec ex merito eum solvere potest. Ergo nichil confert. *Ibid.*

(3) Sed iam dictum est quod solvitur ex desiderio sacerdotis. *Ibid.*

(4) Potest tamen dici quod tribus modis aliquis solvit : de officio ut sacerdos, de merito ut quilibet sanctus, de fidei unitate ut quilibet catholicus nam dicit propheta, particeps ego sum omnium timentium te etc. *Ibid.*

(5) *Op. cit.*, p. 35.

rapporter directement à celui qui fait la confession et le sens est alors le suivant : « Si l'on objecte que la confession, faite par quelqu'un qui est en état de péché mortel, ne lui sert de rien, puisque le compagnon ne peut l'absoudre ni *ex officio* ni *ex merito*, (je lui réponds)que le péché confessé lui sera remis *ex desiderio sacerdotis*, comme il a été déjà dit ». Comme on le voit, d'après cette interprétation, le Prévostin aurait enseigné qu'il faut confesser aux laïques non seulement les péchés véniels mais aussi les péchés mortels, qui tous deux seraient remis *ex desiderio sacerdotis*. Or, rien n'est plus opposé à la véritable opinion de ce scolastique.

En effet, dans la première question examinée, il déclare explicitement que les péchés véniels seuls peuvent être révélés au prochain, parce que le cas de nécessité, requis pour la confession aux laïques, ne peut exister que pour ces fautes. Dans l'examen du problème de l'efficacité de la confession aux laïques, il n'enseigne nulle part, dans le texte authentique, qu'il faut accuser les péchés mortels au prochain. Si l'on rétablit donc le texte mutilé par G. Gromer, le passage prend une tout autre signification. Le relatif *qui* se rapporte alors non pas à celui qui se confesse, mais au « compagnon à qui l'on se confesse ». Dans ce cas c'est le prochain qui reçoit la confession, qui est en état de péché mortel, et non pas celui qui se confesse. Le sens de l'objection est alors le suivant : « Si l'on se confesse à un compagnon, chargé de péché mortel, cette confession n'a aucune valeur, puisque ce compagnon ne peut absoudre le pécheur *neque ex officio, neque ex merito*, puisqu'il n'est ni prêtre, ni juste ou saint. A cette objection le Prévostin répond que, même dans ce cas, la confession est efficace, *ex desiderio sacerdotis*. Les péchés véniels seuls peuvent donc être l'objet de la confession au laïque : on ne peut les avouer à son prochain, qu'en cas de nécessité. Il importe peu que le laïque, à qui on se confesse, soit un juste ou un pécheur, vu que la rémission est opérée, non par le laïque, mais par le désir du prêtre, manifesté chez celui qui s'accuse à son compagnon.

Ce motif de l'efficacité de la confession aux laïques, donné par le Prévostin, est une conséquence de sa doctrine au sujet de l'absolution du prêtre à laquelle il assigne une valeur réelle dans la rémission complète du péché. D'après lui, la confession et l'absolution achèvent le pardon des fautes, déjà remises par Dieu dans la contrition (1). Elles sont donc absolument requises pour la ré-

(1) Cf. *supra*, p. 186-187.

mission définitive des péchés. C'est pourquoi, si l'on est dans l'impossibilité de recevoir l'absolution du prêtre, il faut au moins la désirer et c'est ce désir du prêtre qui constitue la raison de l'efficacité de la confession aux laïques. En vertu de ce désir, le Prêtre suprême supplée à ce qui fait défaut de la part de son ministre. La confession aux laïques constitue le signe extérieur du désir intérieur qu'a le pénitent de se confesser à un prêtre et d'obtenir par là la rémission définitive de ses péchés. Cette confession ne sera donc ni inutile ni vaine, mais elle contribuera à la rémission complète des péchés confessés.

Toutefois le Prévostin n'enseigne point que le pécheur soit tenu de recourir à un laïque dans le cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre ; il se contente d'affirmer la licéité de cette pratique relativement aux péchés véniels.

Il nous faut encore examiner quelques autres documents, datant de la seconde moitié du XIIe siècle et faisant allusion à la confession aux laïques. Nous avons d'abord un Sermon anonyme, intitulé De utilitate confessionis (1). Le prédicateur y exhorte ses auditeurs à confesser leurs péchés avec humilité et une véritable contrition, non seulement à Dieu, mais aussi à leurs pères et à leurs frères dans le Christ, qui mènent une vie pieuse, religieuse et exemplaire (2). Il appuie ensuite son exhortation sur plusieurs textes, empruntés à l'Écriture Sainte. Le premier témoignage scripturaire, cité par l'orateur sacré pour démontrer la nécessité de la confesion orale, est le passage traditionnel (3) de l'épître de saint Jacques « Confitemini alterutrum peccata vestra ». Il allègue encore quelques autres textes, empruntés à David et à l'apôtre saint Jean (4). A ces témoignages scripturaires, l'orateur

(1) Ce sermon a été édité par J. Petit, *Theodori archiepiscopi Cantuariensis poenitentiale*, t. I, Paris, 1677, p. 302 sq.

(2) Per omnes scripturas, fratres dilectissimi, saluberrima admonitione crebrius exhortamur, ut mala quae fecimus et peccata, quibus a Deo separati sumus, assidue cum omni humilitate et cordis contritione non tantum Deo, sed etiam religiosis ac Deum timentibus Patribus et Fratribus in Christo nostris confiteamur. *Ibid.*, p. 302-303.

(3) Audistis enim, quia Spiritus sanctus per beatum Iacobum apostolum alloquitur nos hoc modo : « Confitemini, inquit, alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini ». *Ibid.*, p. 303.

(4) Quibus enim et concantans David rex et propheta : « Confitemini Domino, inquit, quoniam bonus ». Et alio loco : « Dixi confitebor adver-

ajoute des raisons théologiques. Il faut confesser ses péchés parce que l'aveu des fautes constitue un moyen efficace et facile de les expier et de s'en purifier (1). Nous devons encore révéler nos fautes pour enlever au diable toute occasion de nous accuser au jugement dernier et de nous entraîner dans le gouffre infernal (2). C'est pourquoi Dieu, dont la bonté et la miséricorde sont infinies, ordonne aux pécheurs de confesser leurs fautes, pour qu'ils puissent en obtenir le pardon et déjouer les tentatives du démon qui ne cherche qu'à perdre les âmes en leur inspirant une horreur néfaste de la confession (3).

Après avoir développé devant ses auditeurs la nécessité de la confession pour le salut, le prédicateur anonyme leur dit à qui ils doivent s'accuser de leurs fautes. Reprenant le témoignage de saint Jacques « Confitemini alterutrum peccata vestra », il enseigne que l'apôtre n'a voulu donner que le conseil de confesser au prochain les péchés véniels et quotidiens, c'est-à-dire, les fautes commises par fragilité. On en obtiendra le pardon par les prières des pieux fidèles à qui l'on s'en est accusé (4). Cependant il

sum me iniustitias meas Domino et tu remisisti iniquitatem peccati mei ». Et sanctus Ioannes apostolus et evangelista in epistola sua scribit dicens : « Si confiteamur peccata nostra, fidelis et iustus est, ut remittat nobis peccata nostra ». *Ibid.*, p. 303.

(1) Sicut enim quotidianis et frequentibus peccatis iugiter vulneramur, sic etiam confessionis et compunctionis remedia incessanter adhibere vel admovere debemus : quatenus eorum assiduitate, Domino praestante, eorundem vulnerum tabem expellere sive abstergere omnino valeamus. *Ibid.*, p. 303.

(2) Neque enim Deus noster propterea iubet confiteri peccata nostra, quod eum latere possint, cuius oculis nuda et aperta sunt omnia : sed quia antiquus hostis noster, id est diabolus, sollicitus exquirit, ut inveniat quod nobis ad perditionem nostram in die tremendi iudicii accusans opponat et ideo persuadet indesinenter, ut peccata, quae fecimus, semper excusemus et defendemus, potius quam accusemus et confiteamur. *Ibid.*

(3) Dominus autem noster, cuius immensa est pietas et infinita misericordia, ita ut neminem velit perire, ut non praevaleat ille insidiator, admonet et praecipit ut confiteamur et defleamus peccata nostra in praesenti saeculo ne pro illis damnemur in futuro. *Ibid.*

(4) Interea nosse debemus, dilectissimi, ad alterutrum confessionem Iacobum apostolum tantummodo instituisse de levioribus et quotidianis peccatis in quae incidit fragilitas nostra, videlicet ut religiosorum ac Deum timentium fratrum quotidiana oratione purgemur, et a nostris infirmitatibus relevemur. *Ibid.*, p. 304.

n'est pas permis de révéler les fautes légères à des fidèles qui ne les ont point en horreur, mais seulement à ceux qui, pris de l'amour de Dieu et de la crainte de l'enfer, peuvent prier avec ferveur le Dieu miséricordieux de pardonner leurs fautes et celles de leurs frères (1).

Quant aux péchés mortels, l'orateur sacré affirme que, selon le précepte de l'Église, il faut les confesser aux prêtres parce qu'eux seuls possèdent le pouvoir d'imposer des satisfactions proportionnées à la gravité des péchés commis (2).

Bref, l'auteur anonyme du Sermon *De utilitate confessionis* soutient qu'il est « permis » de confesser les fautes légères au prochain et « nécessaire » d'accuser au prêtre les fautes graves. Il exige toutefois que le pénitent se choisisse un laïque pieux et craignant Dieu pour lui révéler ses fautes vénielles.

Il faut également placer au XII^e^ siècle la composition d'une NOUVELLE GLOSE MARGINALE, différente de celle de Walafride Strabon. Ce dernier, pour sa glose sur le texte : « confitemini alterutrum peccata vestra », dépendait complètement et même littéralement du vénérable Bède. Celui-ci enseignait que les péchés véniels pouvaient être confessés au prochain mais que les péchés mortels devaient être accusés au prêtre (3). C'est là d'ailleurs la glose que l'on rencontre ordinairement et qui, pour ce motif, a été baptisée « glose ordinaire ». Mais à côté de cette glose marginale ordinaire, il en existe, disons-nous, une autre. Nous avons pu constater et vérifier le fait pour le texte de saint Jacques qui nous intéresse. Deux codes de la Bibliothèque Vaticane, le cod. Vatic. lat. 4211 et 4212, donnent du verset : « Confitemini alterutrum peccata vestra » la glose suivante : Saint Jacques ordonne en cet endroit de révéler au prochain les fautes commises

(1) Verum eadem leviora et quotidiana nostra peccata non illis sunt recitanda et referenda qui nulla religione sacra coercentur, et quibus displicere non cognoscuntur ; sed illis qui amore Dei et timore gehennae pro suis et fratrum delictis supremam pietatem exorare noscuntur. *Ibid.*

(2) Criminalia vero gesta simul cum ipsis, quae videntur hominibus leviora, sacerdotibus Christi sunt secundum ecclesiastica documenta pandenda, quibus commissum est eadem discernere et secundum discretionem omnino patratores eorum cum omni moderamine iudicare. *Ibid.*

(3) Cf. supra, p. 27-28.

par ignorance et par faiblesse, parce que celles-ci se remettent facilement ; les péchés commis par délibération ne peuvent être pardonnés que par la pénitence (1). Cette glose diffère donc entièrement de la glose ordinaire, puisqu'elle spécifie le genre de péchés à confesser aux laïques, ce que ne fait point la glose ordinaire. La doctrine défendue dans cette nouvelle glose marginale se rencontre pour la première fois chez le cardinal anglais Robert Pulleyn (2). C'est pourquoi nous pensons qu'il faut placer la composition de cette seconde glose marginale vers le milieu ou dans la seconde moitié du XII^e siècle.

Une POSTILLA SUPER EPISTOLAS CATHOLICAS (3) y fait allusion, mais elle en donne une interprétation identique à celle que nous avons donnée de la doctrine du Prévostin. D'après la *Postilla*, la glose interlinéaire entendrait par *alterutrum* dans le verset « confitemini » etc... les égaux (*coaequales*) et la glose enseignerait par rapport aux *peccata vestra* que saint Jacques ordonne de confesser à ses égaux « les fautes commises par ignorance ou par faiblesse », parce que celles-ci peuvent être facilement remises, tandis que les péchés délibérés ne peuvent être pardonnés que par la pénitence (4). Le texte de la glose cité par la *Postilla* concorde donc avec celui de la glose précédente.

La *Postilla* expose ensuite ce qu'il faut entendre par les péchés commis par ignorance ou par faiblesse. La glose entend par là ou bien des péchés mortels commis par ignorance ou faiblesse, ou bien seulement des péchés véniels. S'il s'agit de péchés mor-

(1) Confitemini alterutrum peccata vestra. Peccata que ex ignorantia et infirmitate humana committuntur dicit et precipit alterutrum confiteri quia facile dimittuntur, quecumque vero sunt ex deliberatione non nisi per penitentiam. BIBL. VATICANE, *cod. vatic. lat.* 4211, f. 11^v et *cod. vat. lat.* 4212, f. 12^v. Il faut noter que ces codes sont des manuscrits du XIII^e siècle.

(2) Cf. plus haut p. 129-133.

(3) Cette *Postilla super epistolas canonicas* est contenue dans le *Code Vatican latin* 996, de la Bibl. Vaticane.

(4) « Confitemini alterutrum », coequalibus dicit interlinearis, « peccata vestra » quod exponit glossa : peccata que fiunt ex ignorantia vel ex infirmitate humana committuntur dicit et precipit alterutrum confiteri, quia facile dimittuntur ; que vero ex deliberatione non nisi per penitentiam. *Ibid.*, f. 34^r''.

tels, c'est au prochain qu'il faudrait les confesser d'après la glose ; ce qui est faux, dit la *Postilla*, parce que le pouvoir de lier et de délier a été concédé aux seuls prêtres. S'il s'agit au contraire de fautes vénielles, il existerait alors une obligation de confesser nos péchés légers ; ce qui doit encore être rejeté, puisque d'après saint Jérôme il ne faut point faire pénitence pour les fautes vénielles ni conséquemment les confesser (1). Après avoir formulé cette double objection,la *Postilla* répond en affirmant que le texte de la glose doit s'entendre des seuls péchés véniels. Pour démontrer sa thèse l'auteur allègue le témoignage traditionnel du vénérable Bède, d'après lequel il faut confesser les péchés véniels au prochain et les péchés mortels au prêtre (2). A l'objection qu'on n'est point tenu de révéler les fautes vénielles, la *Postilla* répond que le mot *tenere* n'implique pas toujours une obligation dérivée d'un précepte (3). Quand saint Jacques dit : « Confitemini alterutrum peccata vestra » ces paroles ne contiennent un précepte que pour les péchés mortels et, dans ce cas, par *alterutrum* il a voulu signifier les prêtres (4). La *Postilla super epistolas canonicas* considère

(1) Sed cum dicit peccata ex infirmitate vel ignorantia commissa coequalibus debere confiteri aut intelligit hoc de peccatis mortalibus ex infirmitate vel ignorantia commissis aut de venialibus. Si de mortalibus ergo mortalia coequalibus confitenda sunt, ergo laicus laico confiteri potest mortale peccatum. Quod falsum est cum solis sacerdotibus potestas ligandi et solvendi concessa sit. Si de venialibus, ergo venialia tenemur confiteri. Contra dicit ieronimus : Penitentia est secunda tabula post naufragium sed per venialia non patitur homo naufragium. Ergo non est agenda penitentia de eis. Ergo non debemus ea confiteri. *Ibid.*

(2) Respondemus quod hic dicitur quod peccata ex infirmitate vel ignorantia commissa alterutrum hoc est coequalibus confiteri, intelligitur de venialibus. Unde dicit beda : Confitemini alterutrum peccata vestra cotidiana et levia ; gravioris culpe immunditiam pandamus sacerdoti et quanto iusserit tempore purgare curemus. *Ibid.*

(3) Ad illud quod objicitur quod per hoc venialia tenemur confiteri, dicendum quod non est verum, quod « tenere » oportet debitum et tale debitum, quod si fiat contra transgressio est. Sic enim non tenemur venialia confiteri nisi in casu scilicet in quadragesima, et hoc si non habeat aliquid mortale vel si sacerdos querat de illis. Cum enim non habeat nisi venialia, tunc ad implendum preceptum ecclesie de confitendo semel in anno, scilicet in quadragesima tenetur illa confiteri. *Ibid.*

(4) Quod ergo hic dicitur « peccata vestra » quantum ad mortalia preceptum est, et tunc dicitur « alterutrum » ad significandum quod non iam sufficit confiteri deo, sed homini ; unde alterutrum i.e. alter alteri,

donc comme commis par ignorance ou faiblesse, les seuls péchés véniels et ainsi la confession aux laïques se limite aux seules fautes légères et ne s'étend point aux péchés graves. Cette même doctrine a été enseignée par le Prévostin, comme nous l'avons vu plus haut.

Une Expositio in epistolam Jacobi (1) fait également allusion à la confession aux laïques. Par rapport au texte : « Confitemini alterutrum peccata vestra » elle se demande si l'on est tenu en vertu d'un précepte de confesser ses péchés aux seuls prêtres (2). Après avoir rapporté le texte de la glose pour affirmer qu'il est permis de se confesser aussi au prochain et invoqué le témoignage de saint Jean Chrysostome pour prouver qu'il suffit de se confesser à Dieu, l'*Expositio* conclut, en se basant sur l'autorité du Maître des Sentences, qu'il suffit de se confesser à Dieu si l'on est dans l'impossibilité de s'adresser au prêtre (3). Il allègue ensuite une triple raison pour démontrer la nécessité de la confession au prêtre. Il déduit la première raison de la distinction existant entre les péchés mortels et les péchés véniels. A cet effet, il invoque le témoignage de Bède qui, commentant le texte « Confitemini alterutrum peccata vestra » soutient qu'il est permis de révéler les fautes vénielles au prochain mais qu'il faut avouer les fautes graves au prêtre. Ce passage prouve que saint Jacques ordonne de se confesser les uns aux autres mais en sous-entendant que nous pouvons avouer les péchés véniels au prochain tandis que nous sommes obigés, en vertu de ce précepte, d'accuser les fautes mortelles au prêtre (4). La nécessité de la confession découle aussi du

hoc est homo homini, sed non cuiquam sed sacerdoti, qui habet potestatem solvendi et ligandi. *Ibid.*

(1) L'*Expositio in epistolam Iacobi* est contenue dans le *cod. Vatic. lat.* 4233 de la Bibl. Vaticane.

(2) « Confitemini alterutrum peccata vestra »... Queritur utrum ex precepto teneamus solis sacerdotibus peccata confiteri. *Op. cit.*, f. 19r'.

(3) Et videtur quod non quia glossa super isto verbo : Confitemini peccata vestra alterutrum, dicit : hoc est coequalibus... In contrarium est, quia non videtur quod teneamus alicui ex precepto confiteri, quia secundum crisostomum... videtur posse haberi quod soli deo sufficiat peccata confiteri. Dicendum quod, ut magister dicit quatuor sententiarum, d. 14,... in omnibus talibus intelligendum est soli deo sufficere peccata confiteri, quando non adest copia sacerdotis ; sed existente opportunitate, quod non sufficiat soli deo peccata confiteri. *Ibid.*

(4) Que quidem questiones ad presens possumus tripliciter probare.

pouvoir des clefs communiqué aux prêtres et enfin du précepte de l'Église au sujet du secret sacramentel (1). L'*Expositio in epistolam Iacobi* soutient donc que la confession au prêtre est strictement obligatoire pour les pécheurs qui veulent obtenir la rémission de leurs péchés.

Elle y ajoute cependant que, si l'on ne peut trouver un prêtre, il est permis de se confesser au prochain avec l'intention toutefois d'accuser ces même péchés au prêtre, dès que l'occasion s'en présentera (2). Dans ce dernier passage il s'agit sans doute de la confession des péchés mortels, puisque tout le contexte exige d'interpréter en ce sens la dernière affirmation de l'*Expositio*.

La doctrine de l'*Expositio* touchant la confession aux laïques peut donc se résumer comme suit : il est toujours permis de confesser les péchés véniels au prochain ; il est de précepte de révéler les péchés mortels au prêtre, quand on en a l'occasion ; si celle-ci fait défaut, il est permis d'avouer tous ses péchés, même mortels, au prochain en ayant l'intention de les confesser au prêtre. Alléguant le désir du prêtre, manifesté dans la confession aux laïques, comme la raison théologique de la nécessité ou de la licéité de cette confession, l'*Expositio* se rattache étroitement au courant doctrinal, régnant à ce sujet durant le XIIe siècle.

Primo ex differentia ipsorum peccatorum, nam beda super hunc locum : « Confitemini alterutrum peccata vestra » distinguit iterum confessionem venialium et mortalium peccatorum, dicens : coequalibus cottidiana et levia peccata confiteamur, gravia vero soli sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempore purgare curemus, quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti. Ex quo verbo habere possumus verbum apostoli esse in preceptum quod confiteamur alterutrum peccata nostra sed peccata venialia possumus alterutrum confiteri, hoc est coequalibus, mortalia vero ex precepto tenemur alterutrum confiteri, hoc est solis sacerdotibus. *Ibid.*

(1) Secundo hoc patet ex potestatis sacerdotibus collatione, nam illis debemus peccata confiteri quibus concessa est potestas ligandi et solvendi sed talis potestas est solis sacerdotibus concessa. Ergo eis debemus nostra peccata confiteri. Tertio hoc patet ex institutione ecclesie que mandat sacerdotibus solis sub sigillo confessionis peccata recipere. *Ibid.*

(2) Sed si quandoque sacerdos defuerit possumus nostris sociis confiteri hac intentione ut eadem peccata sacerdoti pandamus cum eius copiam habere poterimus. *Ibid.*

ARTICLE DEUXIÈME

Doctrine des Canonistes et des premières Summae Confessorum au sujet de la Confession aux Laïques

§ 1. *Doctrine des Canonistes.*

I. Le Décret de Gratien.

A côté des célèbres écoles théologiques de Paris, fleurit vers le milieu du XII^e^ siècle l'illustre école théologico-canonique de Bologne, dont le représentant le plus renommé est le camaldule Gratien (1). Dans sa préoccupation de mettre d'accord Pères et juristes dont les citations, manquant de cohésion, semblaient parfois discordantes, il composa, vers 1140 (2), son fameux ouvrages *Concordia discordantium canonum* (3) qui constitue la compilation la plus importante pour l'histoire du droit canon. Depuis la fin du XII^e^ siècle, il est désigné sous le nom de *Décret de Gratien*. Cet ouvrage doit être considéré comme l'aboutissement de nombreux essais d'harmonisation. Gratien élargit de beaucoup la part du commentaire, ce qui donne à l'œuvre une note personnelle manquant aux essais précédents. La supériorité de l'œuvre sur celles de ses prédécesseurs lui assura tout de suite la place d'un livre classique dans la matière et pendant tout le XII^e^ siècle et la première moitié du XIII^e^, il a fourni le texte principal des *lecturae* qui caractérisaient les cours de droit canonique. Les nombreux commentaires successifs qu'on en fit à Bologne et ailleurs, nous disent assez l'énorme importance qu'on y attacha et la haute estime dont il jouit dans les sphères ecclésiastiques. Le

(1) Gratien serait italien de naissance et aurait appartenu au monastère camaldule des saints Félix et Nabor, à Bologne. U. Stutz, *Gratian und die Eigenkirche*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. XXXII, *Kanonistische Abteilung*, t. I, 1911, p. 2.

(2) P. Fournier, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898, p. 97 sq. et p. 263 sq. Gaudenzi, *L'Età del decreto di Graziano et l'antichissimo Ms. Casinense di esso*, dans *Studie e Memorie per la Storia dell' Universita di Bologna*, t. I, 1907, p. 67. U. Stutz, *op. cit.*, p. 2. J. de Ghellinck, S. J., *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Paris, 1914, p. 122.

(3) J. de Ghellinck, S. J., *op. cit.*, p. 122 et 125.

procédé mis en honneur par Abélard dans son *Sic et non*, est largement mis à profit par Gratien pour l'harmonisation des discordances et sa méthode d'exposition est celle qui prévalut dans les écoles depuis Yves de Chartres. Elle consiste à exposer les diverses opinions autorisées relatives à une même question et à en montrer l'accord. Quant aux matériaux utilisés, il est à peine besoin de rappeler combien Gratien est tributaire des collections antérieures, surtout depuis que les recherches d'un grand nombre d'érudits permettent de ne voir dans le moine bolonais qu'un habile compilateur des richesses canoniques précédemment accumulées.

Avec Gratien s'ouvre une nouvelle période dans l'histoire du droit canonique : la théologie prend définitivement place dans les recueils juridiques. Le Décret contient en effet nombre de sujets où le canoniste bolonais se double du théologien. L'un des plus intéressants est sans conteste le long traité *De Poenitentia*. Celui-ci constituait un héritage qui datait de loin. Mais, si toute la tradition canonique donnait une large part à la partie administrative de la Pénitence, elle ne s'occupait qu'incidemment des questions de doctrine qui sont à la base de cette institution. Chez Gratien, le côté théologique prend une extension marquée. Il suffit de juxtaposer à son Décret les œuvres théologiques contemporaines, pour n'y voir que le reflet des controverses théologiques des écoles. Celles-ci débordaient donc dans l'enseignement canonique. C'est même de cette circonstance qu'il faut tenir compte pour donner leur juste valeur à certaines expressions de Gratien qui, prises au pied de la lettre, le feraient passer pour hésitant dans les matières dogmatiques. Les problèmes théologiques qu'il expose dans cette longue dissertation, sont au nombre de sept, à savoir, le rôle propre de la confession dans la rémission des péchés (dist. I), la réitérabilité de la pénitence et la rémission des péchés indépendamment des rechutes ultérieures (dist. II et III), la reviviscence des péchés pardonnés (dist. IV), la nature de la satisfaction (dist. V), le ministre (d. VI) et le moment de la Pénitence (dist. VII) (1).

(1) Cf. J. de Ghellinck, S. J., *Le mouvement théologique du* XII^e *siècle*, Paris, 1914, p. 122-126 et 306-308. L. Saltet, *Les Réordinations. Etude, sur le sacrement de l'Ordre*. Paris, 1907, p. 289-291. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 48.

Abordant l'exposé de la première question, Gratien commence par se demander, si le péché peut être remis par la seule contrition, sans la confession (1). Il expose successivement les deux opinions qui, à cette époque, divisaient les théologiens.

Il énonce la première opinion : « Il en est qui disent que le pécheur obtient le pardon sans la confession et sans l'intervention du prêtre » (2). Comme on le fait toujours en pareil cas, Gratien expose d'abord l'opinion qui lui déplaît et la défend mollement. L'exposé n'en occupe que neuf colonnes dans l'édition de E. Friedberg. Il l'appuie sur quelques textes scripturaires et patristiques et conclut : « Ce n'est donc pas dans la confession que le péché est remis, puisque la rémission la précède », « non ergo in confessione peccatum remittitur, quod iam remissum esse probatur » (3). Cependant, même dans cette supposition, Gratien ne rejette point la confession comme inutile, il la juge nécessaire comme signe de la contrition intérieure, tout comme la circoncision était, chez Abraham, le signe de la justification : « Fit itaque confessio ad ostensionem poenitentiae, non ad impetrationem veniae, sicut circumcisio data est Abrahae in signum iustitiae, non in causam iustificationis, sic confessio sacerdoti offertur in signum veniae acceptae, non in causam remissionis accipiendae » (4).

Gratien développe ensuite la seconde opinion, d'après laquelle la rémission complète n'aurait pas lieu avant la confession et la

(1) Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere. *Decretum*, Pars II, Causa XXXIII, Quaestio III, De Penitentia, dist. 1, dans E. Friedberg, *Corpus Iuris canonici*, t. I, *Decretum magistri Gratiani*, Leipzig, 1879, col. 1159.

Il faut remarquer que Gratien ne s'y demande point si la confession est obligatoire en pratique, mais s'il est possible qu'un pécheur obtienne la rémission d'une faute grave par la seule contrition du cœur et la pénitence secrète sans la confession orale et sans l'intervention du jugement du prêtre. Cette interprétation de la première question du traité *De poenitentia* a été longuement développée par A. Debil, S. J., *La première distinction du « De poenitentia » de Gratien*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914, p. 251-273 et 442-455 et par E. Hugueny, O. P., *Gratien et la confession*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. VI, 1912, p. 81-88.

(2) Sunt enim qui dicunt quemlibet criminis veniam sine confessione ecclesiae et sacerdotali iudicio promereri. *Ibid.*

(3) *Ibid.*, col. 1167.

(4) *Ibid.*, col. 1167.

satisfaction, sauf le cas où le pécheur n'a pas le temps de les faire (1). Il défend cette thèse beaucoup plus longuement que la première (col. 1167-1185) et cite à son appui quinze textes de la sainte Écriture et quarante-huit témoignages patristiques. Des diverses conclusions qu'il tire de plusieurs de ces témoignages, ainsi que de la conclusion finale, il résulte que le péché ne peut être complètement remis sans la confession et la satisfaction : « de même que dans le Baptême le péché est remis, bien que la peine reste, ainsi par la contrition le pécheur est ressuscité par Dieu, mais il est encore lié par le « reatus peccati » (2).

Ici Gratien insère une instance en faveur de la première opinion. Il objecte que les autorités alléguées en faveur de la nécessité de la confession, ou bien ne donnent que des conseils, ou bien ne visent que la pénitence intérieure. Tout en concédant que la confession et la pénitence publique sont requises pour la rémission des fautes publiques, l'instance soutient qu'il n'est point nécessaire de confesser les péchés secrets qui peuvent être expiés sans la confession et sans l'intervention du jugement du prêtre : « Latentia vero peccata non probantur sacerdoti necessario confitenda et eius arbitrio expienda » (3). Gratien développe sa réponse avec une complaisance marquée et beaucoup plus longuement que l'instance (4). Il y rappelle d'abord que les Pères cités n'excep-tent aucun péché grave quand ils exigent la confession pour la rémission des péchés (5). Il insère ensuite quelques autorités scripturaires et la réponse se termine par un long passage, emprunté au traité *De vera et falsa poenitentia.*

Après la lecture de ce plaidoyer, on n'éprouve pas de peine à

(1) Alii e contrario testantur, dicentes sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari, si tempus satisfaciendi habuerit. *Ibid.*, col. 1167.

(2) Sicut enim in Baptismo remittitur peccatum et tamen eius poena reservatur, sic per contritionem cordis quisque a Deo ressuscitari dicitur, licet adhuc reatu peccati reservatur. Non ergo praemissis auctoritatibus vel argumentis sine confessione oris et satisfactione operis aliquis probatur a peccato mundari. *Ibid.*, col. 1185.

(3) *Ibid.*, col. 1185-1186.

(4) *Ibid.*, col. 1186-1189.

(5) Porro sine confessione oris, si facultas confitendi non defuerit aliquod grave delictum expiari auctoritati penitus probatur adversum. *Ibid.*, col. 1186.

reconnaître que la seconde opinion a toutes les préférences de Gratien. Toutefois, malgré son désir manifeste de fonder théoriquement l'obligation pratique de la confession des péchés graves, il n'a pu donner à cette opinion une évidence qui permette de l'imposer à ses lecteurs ; il laisse à leur jugement la conclusion définitive de sa longue dissertation (1).

É. Vacandard semble s'être mépris sur la portée de la discussion de Gratien touchant la nécessité de la confession et avoir accordé trop de crédit à l'« Histoire de la théologie positive », de J. Turmel, qu'il dit avoir mise particulièrement à contribution pour l'étude des premiers scolastiques. En effet, É. Vacandard écrit : « Au XII^e^ siècle, tous les docteurs, sauf un seul, considèrent la confession comme obligatoire. Le dissident est Gratien » (2). Et J. Turmel : « Tous les docteurs depuis Abélard jusqu'à Duns Scot reconnurent la nécessité de la confession et refusèrent le salut au chrétien qui chargé de fautes graves mourait après avoir refusé de se confesser. Il y eut une exception, c. à.d. Gratien » (3). Combien sont risquées les conclusions de ces deux auteurs, cela ressort abondamment de l'exposé que nous avons donné de la dissertation de Gratien sur la nécessité de la confession pour la rémission : il y donne toutes ses préférences à l'opinion qui juge la confession nécessaire au pardon. De plus, Gratien n'exclut pas même la nécessité de la confession dans l'exposé de la première opinion jugeant la contrition seule requise à la rémission des péchés. Il conclut, en effet, à la fin de l'exposé de cette opinion, que la confession doit se faire parce qu'elle constitue le signe extérieur de la contrition intérieure.

Nous pouvons donc conclure avec le Père É. Hugueny : « la lecture de la dissertation de Gratien nous a donné la conviction que la thèse discutée et laissée sans solution n'est point celle de l'obligation pratique de la confession. La question, qui y est

(1) Quibus auctoritatibus, vel quibus rationum firmamentis utraque sententia confessionis et satisfactionis nitatur, in medium breviter proposuimus. Cui autem harum potius adhaerendum sit, lectoris iudicio reservatur. *Ibid.*, col. 1189.

(2) *Confession du I^er^ au XIII^e^ siècle*, dans *Dict. théol. Cath.*, t. III, col. 881 et *La confession dans l'Eglise latine*, dans *Revue du Clergé français*, t. 44, p. 1905, p. 352.

(3) *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 323 et 454-456.

posée, est plus spéculative et plus difficile : il s'agit de savoir si la confession est tellement nécessaire que le pécheur, auquel elle est possible, ne puisse obtenir le pardon avant ou sans la confession ».

Toutefois, Gratien ne doute point de l'obligation pratique de la confession. En effet, après avoir laissé au jugement du lecteur la conclusion définitive de sa longue dissertation il donne, comme conclusion pratique, les prescriptions d'un Pénitentiel, qu'il attribue à Théodore, archevêque de Cantorbéry, et qui reproduit avec quelques gloses très significatives le canon 33e du Concile de Châlon-sur-Saône de 813. En voici le texte (nous mettons entre parenthèses les gloses additionnelles et entre crochets les variantes qui différencient le texte cité par Gratien de celui du Concile de Châlon) : « Quidam Dei solummodo confiteri debere peccata dicunt (ut graeci). Quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent (ut fere tota sancta Ecclesia). Quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam : ita dumtaxat et Deo, [ut Deo] qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra [peccata nostra confiteatur] (et hoc perfectorum est), ut cum David dicamus : Delictum meum cognitum tibi feci, et iniustitiam meam non abscondi : Dixi, confitebor adversum me iniustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei. Et secundum institutionem Apostoli [Sed tamen Apostoli institutio nobis sequenda est ut] confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque quae (soli) Deo fit (quod est iustorum) purgat peccata : ea vero quae sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis [sanctitatis] auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae [poenitentiae] medicinam invisibili administratione, plerumque medicorum operatione » (1). La comparaison des deux textes ne permet aucun doute sur la pensée de celui qu'adopte Gratien comme conclusion pratique de sa discussion. Le rédacteur du canon de Théodore est non seulement persuadé de l'obligation de la confession, mais il glose le texte du concile de façon à prévenir les objections qu'on pourrait en tirer contre

(1) *Decretum*, Pars II, Causa XXXIII, quaestio III, De Poenitentia, dist. 1, *édit. cit.*, col. 1189-1190. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. III, Partie 2e, Paris, 1910, p. 1144.

cette obligation (1). Il ne condamne pas absolument l'opinion de ceux qui disent que la confession à Dieu suffit, mais, en l'attribuant aux gens de méprisable autorité, comme le sont pour les latins les schismatiques grecs, et en lui opposant l'opinion de la presque universalité de la sainte Église, il ne laisse plus la liberté du choix à son lecteur. La contrition seule peut remettre les péchés chez les justes qui n'ont que des péchés véniels, et nous sommes tenus de nous conformer à l'institution apostolique, qui exige la confession au prêtre.

Il ne peut donc rester aucun doute : Gratien admet l'obligation de la confession pour la rémission des péchés. Quant aux raisons, assignées par Gratien à la nécessité de la confession, il faut les chercher dans les témoignages allégués dans l'exposé de la seconde opinion, pour laquelle il marque visiblement sa préférence. Il les énumère d'ailleurs lui-même dans sa réponse à l'instance, d'après laquelle les péchés occultes ne devraient pas être soumis au prêtre. Il y démontre la nécessité de la confession au prêtre, d'abord parce que le pardon ne peut être obtenu sans la prière suppliante du prêtre, ensuite parce que seuls les prêtres ont reçu le pouvoir de lier et de délier, pouvoir qui serait vain, si les fidèles n'étaient point tenus de s'accuser de leurs péchés aux prêtres (2). Il en trouve une autre raison dans le fait que la confession est une partie intégrante de la contrition : il ne peut y avoir de véritable contrition sans l'humiliation excitée par la confession (3). Il prouve enfin la nécessité de la confession par des citations du traité *De vera et falsa poenitentia* : il faut confesser ses péchés aux prêtres parce que le Christ en a fait un précepte ; parce que, faisant partie

(1) E. Hugueny, O. P., *op. cit.*, p. 83.

(2) Quomodo enim secundum auctoritatem Leonis Papae sine supplicationibus sacerdotum indulgentia nequit obtineri, si sine confessione oris a peccato possumus emundari? Quis enim supplicabit pro peccato quod nescit?.. Item quomodo secundum Ambrosium ius ligandi et solvendi solis sacerdotibus a Domino creditur esse permissum, si quisque suo arbitrio se ipsum peccando ligat... atque post satisfactionem absque sacerdotali iudicio se ipsum Deo vel altario eius reconciliat? *Ibid.*, col. 1186.

(3) Taciturnitas peccati ex superbia nascitur cordis... Ubi autem superbia regnat vel ypocrisis humilitas locum habere non valet. Sine humilitate vero alicui veniam sperare non licet. Nec ergo ubi est taciturnitas confessionis venia est speranda criminis. *Ibid.*, col. 1187.

de la satisfaction, la confession remet les peines temporelles qui restent dues après la rémission de la faute et parce que, constituant une grande peine par la confusion qu'elle provoque, elle rend le pécheur digne de la miséricorde divine, de la rémission et du pardon (1). Alléguant lui-même tous ces témoignages et toutes ces raisons pour démontrer, contre les adversaires de la confession, la nécessité de cette dernière, et marquant explicitement sa préférence pour l'opinion qui défend la nécessité de l'aveu, nous sommes en droit de voir, dans les témoignages apportés, la doctrine de Gratien lui-même, puisqu'il semble faire sienne la théorie qui y est exposée.

Mais à qui faut-il faire la confession? La réponse de Gratien ne peut être que la suivante : il faut faire l'aveu de ses péchés au prêtre, toutes les fois que la chose est possible. C'est la doctrine qui se dégage de toute la dissertation. Mais lorsqu'on ne peut point avoir un prêtre et que l'on se trouve dans une nécessité urgente, il faut se confesser à son compagnon ou à son prochain. Ce point de doctrine de Gratien constitue une suite logique du témoignage emprunté au pseudo-Augustin : « Tanta itaque vis confessionis est, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo » (2). Les raisons qui, d'après l'auteur du Décret, justifient cette confession, sont les mêmes que nous avons signalées plus haut : ce sont celles de Pierre Lombard et du *De vera et falsa poenitentia*. La confession aux laïques est nécessaire, parce que les conditions requises pour la rémission des péchés et des peines dues au péché y sont réalisées. En effet, la contrition est censée remettre le péché. Mais sans l'humiliation de la confession, il ne peut y avoir de contrition véritable. De plus, l'aveu des péchés constitue une partie de la satisfaction et, comme telle, remet les peines qui restent après la rémission. Enfin la confession, étant une grande peine pour le pécheur à raison de la confusion qu'elle excite, rend le pénitent digne du pardon.

Puisque toutes ces raisons qui fondent la nécessité de la confession peuvent s'appliquer aussi bien à la confession aux laïques qu'à la confession aux prêtres, il faut donc, en cas de nécessité et à défaut d'un prêtre, faire l'aveu de ses fautes au prochain. Gratien enseigne encore cette doctrine à un autre endroit de son Dé-

(1) *Ibid.*, col. 1187-1188.
(2) *Ibid.*, col. 1188.

cret, où il cite également le traité du pseudo-Augustin (1). La dernière raison, apportée en faveur de la nécessité de la confession aux laïques, est que par cette dernière le pécheur peut obtenir la rémission de ses péchés *ex desiderio sacerdotis*. D'après le canoniste bolonais, il n'y a pas de pardon sans contrition et il ne peut y avoir de véritable contrition sans le désir du prêtre. Celui-ci constitue une condition essentielle pour la rémission des péchés. Or, d'après la doctrine de Gratien, la confession aux laïques constituerait le signe sensible du désir invisible du prêtre. D'où Gratien conclut que la confession aux laïques est obligatoire en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, parce qu'elle manifeste chez le pécheur le désir du prêtre, absolument requis pour obtenir la rémission des péchés par la contrition.

Il n'y a donc pas de doute que Gratien, sous l'influence du Pseudo-Augustin, considère la confession aux laïques comme obligatoire en cas de nécessité. Des auteurs, comme P. Laurain (2) et G. Gromer (3), pour prouver que Gratien est un partisan de la confession aux laïques, allèguent ordinairement, à côté du traité *De Poenitentia*, la 4e distinction du *De consecratione* où il reprend l'histoire du naufragé et du pénitent, citée déjà par Yves de Chartres et attribuée à saint Augustin. Mais ici il n'ajoute rien qui réponde aux préoccupations auxquelles Pierre Lombard et lui-même avaient voulu donner un solution (4). On ne peut d'ailleurs pas insister sur la valeur de ce passage par rapport à la théorie de Gratien touchant la confession aux laïques. Son but est de démontrer que le Baptême administré par un laïque est valide et ses prétentions ne vont pas plus loin. A cet effet, il conte l'histoire que l'on connaît : dans un naufrage, un pénitent baptise un païen qui, à son tour, réconcilie le pénitent. L'intention de Gratien n'est pas de prouver qu'en cas de nécessité un laïque chrétien peut réconcilier un pénitent ; on ne peut donc y chercher la doctrine de Gratien sur ce point. Puis, il ne s'agit pas là d'une confession en cas de nécessité mais d'une réconciliation. Par conséquent cette

(1) *Decretum*, Pars II, Causa XXXIII, Quaest. III, De Poenitentia, dist. VI, *edit. cit.*, col. 1242.

(2) *Op. cit.*, p. 23.

(3) *Op .cit.*, p. 8.

(4) *Decretum*, Pars III, De Consecratione, Dist. IV, c. 36 (Sanctum est), *edit. cit.*, col. 1374-1375.

histoire et la doctrine qui s'en dégage ne présentent pas un intérêt immédiat pour la pratique de la confession aux laïques, telle qu'elle existe au XII^e siècle et telle que la préconisent les scolastiques.

Gratien a le grand mérite d'avoir rassemblé dans son Décret un matériel scripturaire et patristique immense relativement à la Pénitence. Les théologiens, comme les canonistes, y ont puisé largement et ont retravaillé, d'après la méthode dialectique, le fonds rassemblé par Gratien. Aussitôt publié à Bologne, le Décret de Gratien a eu un grand succès dans l'enseignement et la supériorité de la *Concordia* sur les œuvres semblables des canonistes précédents en fit de suite un livre classique en la matière. Il fut d'ailleurs accepté comme texte à étudier dans les leçons de droit canonique et a été l'objet de nombreux commentaires. L'énorme importance qu'on attacha aux études sur le Décret ressort abondamment des *Summae decreti Gratiani*, rédigées par de nombreux commentateurs qui, à Bologne et ailleurs, se succèdent au nombre de plus de douze, en moins de quarante ans et dont beaucoup sont devenus évêques ou cardinaux. Les principaux commentateurs du Décret, appelés aussi Décrétistes, sont les suivants (1) : Paucapalea (2), Roland Bandinellus (plus tard le pape Alexandre III) (3), Omnibonus (4), Rufin (5), Étienne de Tournai (6), La Summa Coloniensis (7), Jean de Faënza (8), Si-

(1) Pour l'ordre chronologique des divers Décrétistes, cf. J. Brys, *De dispensatione in iure canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas usque ad medium saeculi* XIV, Wetteren, 1925, p. 90-93.

(2) La *Summa Decreti* de Paucapalea, composée vers 1144-1150, a été éditée par F. Schulte, *Die Summa des Paucapaleas über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1890.

(3) La *Summa Decreti* de Roland, *composée vers* 1148, a été éditée par F. Thaner, *Dei Summa magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, Innsbruck, 1874.

(4) L'*Abbreviatio Decreti* d'Omnibonus, composée vers 1156, a été éditée par F. Schulte, *De Decreto ab Omnibono abbreviato* , Bonn, 1892.

(5) La *Summa decretorum* de Rufin, composée vers 1157-59, a été éditée par H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902.

(6) La *Summa* d'Étienne de Tournai, composée vers 1160, a été éditée par F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891.

(7) La *Summa Coloniensis*, composée vers 1169-70, est contenue dans le Code lat. D. II. 17, fol. 25-189 de la Bibl. de Bamberg.

(8) La *Summa in Decretum Gratiani* de Jean de Faënza, composée vers 1171, est contenue dans le Cod. lat. 3873 de la Bibl. de Munich.

mon de Bisiniano (1), la Summa Monacensis (2), la Summa Parisiensis (3), Sicard de Crémone (4), la Summa Lipsiensis (5), Huguccio (6) et Jean le Teutonique (7).

II. Les Décrétistes.

Le premier commentateur du Décret de Gratien, qui semble faire allusion à la confession aux laïques, est Maître Rufin de Bologne (8). Toutefois les termes dans lesquels il en parle sont vagues

(1) La *Summa in Decretum* de Simon de Bisiniano, composée vers 1173-1176, est contenue dans le cod. can. 38, (D.II 20), de la Bibl. de Bamberg.

(2) La *Summa Monacensis*, composée vers 1175-78 est contenue dans le cod. lat. 16084 de la Bibl. de Munich.

(3) La *Summa Parisiensis*, composée vers 1175-78, est contenue dans le cod. lat. can. 36 (P. II. 26) D. xiii de la Bibl. de Bamberg

(4) La *Summa in Decretum* de Sicard de Crémone, composée vers 1176-1180, est contenue dans les manuscrits cod. D. II.20 fol.111-242 de la Bibl. de Bamberg, le cod. lat. 4555 de la Bibl. de Munich et le cod. Palat. lat. 653 de la Bibl. Vaticane.

(5) La *Summa Lipsiensis*, composée vers 1186, est contenue dans le cod. lat. 986 de la Bibl. de Leipzig.

(6) La *Summa in Decretum* de Huguccio, composée vers 1188, est contenue dans plusieurs manuscrits que nous signalerons plus loin.

(7) La *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique a été composée après le IVe Concile de Latran de 1215.

(8) Rufin aurait été professeur à Bologne, serait devenu évêque d'Assise, et aurait assisté en cette qualité au Concile de Latran de 1179. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. lxv-lxxviii. Rufin a composé une *Summa Decreti* vers 1157-1159. Cf. H. Singer, *op. cit.*, p. xli. Cette *Summa* a été éditée d'abord par F. Schulte, *Die Summa Magistri Rufini zum Decretum Gratiani*, Giessen, 1892, et plus tard par H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902. La Somme de Rufin ne constitue point un commentaire littéral et, comme tel, inséparable du texte du Décret ; c'est une explication continue, qui n'exclut pas une grande liberté d'exposition. Aux manuscrits de la Somme de Rufin, cités par H. Singer, *op. cit.*, nous pouvons en ajouter deux nouveaux, découverts à la Bibliotèque Vaticane, à savoir le cod. vatic. lat. 2585 et 2586. Le texte de la Somme contenu dans le Vatic. lat. 2586, est incomplet : il finit en effet vers la fin de la quaestio III de la Causa xvi, dans les termes suivants : « Sed hoc hodie per canones exsufflatum est, quibus statuitur, ut si quis predia ecclesiastica a principe accepit excommunicatione subiaceat, nisi eadem predia ecclesie restituat. Supra causa XII, q. II, cap. iv et in eadem quaest., cap. de rebus, que semel ».

et indécis. Dans la quatrième distinction du *De consecratione*, il écrit que les saints sont dits remettre les péchés parce que les peines en sont diminuées en vertu de leurs prières et parce que la rémission des péchés peut s'opérer en vertu de l'unité de la charité, qui ne peut exister que dans l'Église (1). D'après ce témoignage Rufin semble admettre qu'il est permis de se confesser à des hommes saints. Il soutient en effet que ces derniers peuvent remettre les peines dues au péché. Or cela suppose qu'ils connaissent les fautes et par conséquent que les pénitents les leur ont révélées. Pour légitimer la rémission des péchés opérée par les saints, il invoque deux raisons théologiques. Ils peuvent remettre les péchés c.à d. les peines dues aux péchés, d'abord par les prières qu'ils adressent à Dieu pour implorer le pardon des fautes confessées et ensuite par l'unité de la charité qui existe dans l'Église et en vertu de laquelle les saints peuvent remettre les péchés.

Le Cod. vatic. lat. 2585 au contraire, contient la Somme complète de Rufin. L'incipit de ces deux codes correspond parfaitement au texte édité par H. Singer, de même que le corps de la Somme. L'incipit des deux codes cités est le suivant : « Sacrosancte ecclesie regularis institutio omnibus unitur sed non equaliter singulis dispensatur ». L'explicit du Code Vatic. lat. 2585 sonne comme suit : « Ideo omnium ministeriorum reseratis archanis duobus subiectis capitulis grecorum, qui spiritum a filio procedere negant, errorem exterminans, fidem universalis ecclesie testimoniis evangelicis roborat in benedictione spirituali laboriosi operis et operiosi laboris querens requiem et gloriam sempiternam ». Ce dernier code a un prologue à la Pars II^{a} (f. 43^{r-v}) que n'a pas le cod. vatic. lat. 2586 ni le texte imprimé de H. Singer. Ce prologue correspond au prologue de la Somme d'Étienne de Tournai, éditée par F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891, p. 1-6. Il faut noter encore que dans le Cod. Vatic. lat.2585 il n'y a pas la moindre allusion au traité *De poenitentia*. A la questio II de la causa xxxiii succède immédiatement et sans la moindre interruption le traité de la quaestio IV de la même cause. Nous reviendrons ailleurs sur ces deux codes de la somme de Rufin.

(1) Sancti hic dicuntur peccata dimittere conversis, quia eorum orationum meritis illa relaxantur, vel quoniam per caritatis unitatem, que solum in ecclesia habetur, fit remissio omnium peccatorum, ut infra ead. dist.,cap. Ecclesie caritas. H. Singer, *op. cit.*, p. 565. Le Cod. vatic. lat. 2585 de la Bibl. Vaticane donne à peu près le même texte : « Sancti hic dicuntur peccata dimittere conversis, quia eorum orationum meritis illa relaxantur, vel quoniam per caritatis unitatem, que solum in ecclesia sanctorum habetur, fit remissio omnium peccatorum, ut infra ead. dist., cap. ecclesie caritas ». *Cod. vatic. lat. 2585*, fol. 114$^{v'-v''}$. Ce Code ajoute donc après « que solum in ecclesia » le mot « sanctorum »,

Ne faudrait-il pas voir dans cette dernière raison une ébauche de la doctrine développée plus tard et mise au point par le Prévostin. Celui-ci distingue, comme nous l'avons vu, un triple mode d'absolution : « de officio », qui revient au prêtre, « de merito », qui revient au juste et au saint, et « de unitate fidei », qui revient à tout catholique. La rémission « ex unitate caritatis » préconisée par Rufin, ne correspondrait-elle pas au second mode d'absolution admis par le Prévostin, à savoir l'absolution « de merito » ?

Un glossateur anonyme de la Somme de Rufin (1) reprend à la quatrième distinction du *De consecratione* la doctrine de Rufin touchant la confession aux laïques (2).

La doctrine défendue par Maître Rufin a été reprise littéralement (3) par Jean de Faënza (Joannes Faventinus) (4). Ce

(1) L'œuvre du glossateur anonyme de la Somme de Rufin est contenue dans le cod. Palat. lat. 678 de la Bibl. Vaticane. La première partie constitue une retouche du travail original de Rufin, contenu dans la première partie correspondante de sa somme. Cette première partie se trouve aux fol. 34-70 du code. Palat. lat. 678. La deuxième partie (cod. Palat. lat. 678, fol. 5-28) constitue une abbréviation de la même partie de la Somme de Rufin. Enfin la troisième partie (ibid., fol. 28-33) est un pur plagiat du *De consecratione* de Rufin. C'est pourquoi on s'explique qu'il y reproduit dans les mêmes termes le passage où Rufin traite de la confession aux laïques. Cf. H. Singer, *Beiträge zur Wurdigung der Decretistenliteratur*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 73, 1895, p. 3-124. Il y donne un exposé très détaillé de l'œuvre du glossateur anonyme de la Somme de Rufin et analyse tous les manuscrits connus qui contiennent cette œuvre. D'après H. Singer, *op. cit.*, p. 93, le glossateur n'aurait guère pu avoir terminé son œuvre avant 1170, puisqu'il dépend de la *Summa Parisiensis* et l'auteur doit avoir appartenu à une école canonique française. Cf. H. Singer, *op. cit.*, p. 57-113

(2) Sancti hic dicuntur peccata dimittere conversis quia eorum orationum meritis illa relaxantur vel quoniam per caritatis unitatem, que solum in ecclesia sanctorum habetur, fit remissio peccatorum, ut infra ead. dist., cap. ecclesie caritas. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 678, fol. 33^{r}. Il faut remarquer qu'après les mots « que solum in ecclesia » le glossateur a ajouté aussi « sanctorum » comme le cod. vatic. lat. 2585 fol. 114^{v}-^{v} ; ce que l'on ne trouve pas dans l'édition de H. Singer, *op. cit.*, 565.

(3) Sancti hic dicuntur dimittere peccata conversis, quia orationum eorum merito relaxantur illa, vel quoniam per caritatis unitatem, que solum in ecclesia sanctorum habetur ,fit remissio peccatorum. *De consecratione*, Dist. IV, ***Cod. lat. 3873*** de la Bibl. de Munich, fol. 136^{v}.

(4) Jean de Faënza aurait été évêque de Faënza et serait mort en

commentateur du Décret de Gratien, tout en soutenant que les péchés sont remis par la seule contrition, reconnaît cependant la nécessité pratique de la confession et de l'intervention du prêtre (1). La confession doit se faire aux prêtres catholiques les plus instruits, parce qu'ils peuvent lier et délier plus efficacement les pécheurs (2). Quant à la valeur rémissive du pouvoir des clefs,

1190. Il a composé une *Summa in Decretum Gratiani* qui de fait ne constitue qu'une compilation des Sommes de Rufin et d'Étienne de Tournai. La troisième partie, *De consecratione*, ne serait qu'un plagiat de la même partie de la Somme de Rufin. Elle aurait été composée après 1171. Cf. F. Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians*, Erste Beitrag. Vienne, 1870, p. 21. Idem, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891, p. vii et xxi. Idem, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 137. H. Singer, *Die Summa Decretorum des magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. xlv-lii. F. Maassen, *Beiträge zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil. Histor. Classe*, t. 24, 1857, p. 30-33. F. Schulte, *Die Rechtshandschriften der Stiftsbibliotheken von Gottweig, u. s. w.* dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil. Histor. Classe*, t. 57, 1867, p. 578-595. Aux manuscrits déjà connus nous pouvons en ajouter un nouveau, trouvé dans la Bibliothèque Vaticane, à savoir, le cod. Borghes. 162. Dans ce code, le début et la fin de la Somme de Jean de Faënza font défaut. Il commence, en effet, dans la distinction 47e, et finit dans la quatrième distinction du *De consecratione*. En voici l'incipit : « (Or)dinandum domui sue bene esse prepositum, domum autem familiam intelligas quam in laicali habitu positus regebat ». Or cet incipit correspond au texte du début de la dist. 47e, qui sonne comme suit : « Hec res est... scilicet quod oportet episcopum ordinandum domui sue bene esse prepositum ». L'explicit du cod. Borghes. 162 est le suivant : « Placuit... quasi quia non est una benedictio i.e. consecratio ipsius crismatis, quo episcopi in fronte, presbyteri in vertice perungunt, non iudicantes cuiquam hoc dicimus, quin, scilicet eum (déchiré) in baptismate crismatus non fuerat etiam in alio tempore ». Ce Code se termine donc au canon *Placuit* de la quaestio IV du *De consecratione*. Le code Borghes. 71 qui contient aussi la Somme de Jean de Faënza, n'a pas la troisième partie, à savoir, le *De consecratione*.

(3) Nostra vero et plurimorum, quin imo omnium sententia habetur ut in sola cordis contritione peccata dimittantur, que tamen remissio infructuosa et quasi nulla iudicabitur si, habita copia sacerdotis et temporis, oris confessio non consequatur. Bibl. Vaticane, *cod. Borghes.* 162, fol. 83v'' et *cod. Borghes.* 71, fol. 149r'.

(1) Catholicis itaque peccata confitenda sunt, non omnibus sed sacerdotibus qui potestatem ligandi solvendique habent. Neque his passim

Jean de Faënza, après avoir rejeté l'opinion de Hugues de Saint-Victor, se rallie à la doctrine de Pierre Lombard : la faute et la peine éternelle sont remises par Dieu et le prêtre ne fait que manifester la rémission déjà faite (1).

Il attribue encore aux prêtres deux autres modes de lier et de délier le pécheur. Ils lient quand ils imposent des pénitences et ils délient quand ils les diminuent ou quand ils en remettent une partie. Ils sont encore censés lier quand, par l'excommunication, ils excluent les pécheurs de l'Église et ils délient quand ils réconcilient les excommuniés avec elle (2).

Jean de Faënza fait aussi allusion à la confession aux laïques. Après avoir démontré qu'il est permis aux moines-prêtres d'administrer les sacrements avec la permission de l'évêque et de leur supérieur, il s'objecte un canon qui défend aux moines d'administrer les sacrements. Jean de Faënza y repond en disant que ce canon a éte porté à une époque où l'on ne comptait pas encore des moines-prêtres (3). Une autre objection à la même thèse est formulée comme suit : le canon allégué défend aux moines d'imposer des pénitences si ce n'est entre eux, parce que, hors du cas de necessité, cela revient aux seuls prêtres (4). D'après ce texte donc

et quibuslibet sed instructioribus, qui melius sciant solvere et ligare. BIBL. VATICANE, *cod. Borghes.* 162, fol. 84$^{r'-r''}$ et *code* Borghes. 71, fol. 149$^{r''}$.

(1) Sed queritur quid dimittat sacerdos. Quidam dicunt quod, cum peccator dupliciter teneatur ligatus, i. e. et cecitate mentis et debito eterne damnationis, alterum, i. e. future pene debitum dimitti per sacerdotem, i.e. officio sacerdotis, et ut dicunt, alterum facit per se, alterum per ministrum suum. Alii dicunt quod utrumque per se dimittit deus quia et animam mundat a macula et a debito mortis absolvit ; sacerdotibus autem tribuit potestatem ligandi atque solvendi i. e. ostendendi homines ligatos vel solutos. BIBL. VATICANE, *cod. Borghes.* 162, fol. 65$^{v''}$ et *cod. Borghes.* 71, fol. 136$^{v''}$.

(2) Ligant etiam sacerdotes dum satisfactionem penitentie confitentibus imponunt, solvunt cum de ea aliquid dimittunt vel purgatos per eam ad sacramentorum communionem admittunt ; et ligant cum excommunicando ab ecclesia separant, solvunt cum absolvendo reconciliant ecclesie. *Ibid.*

(3) *Placuit omnibus.* Dictum est hoc caput ex tempore datum, scilicet, quando monachi non erant clerici. Causa XVI, q. I, *Cod. Borghes.* 261, fol. 47$^{v'}$ et *cod. Borghes.* 71, fol. 115$^{v''}$.

(4) Sed obviare videtur quod in eodem dicitur ut nemini penitentiam injungat nisi sibi invicem, cum nulli hoc liceat nisi sacerdoti, maxime si necessitas non sit. *Ibid.*

les moines non prêtres pouvaient s'imposer des pénitences entre eux. Pour expliquer ce passage Jean de Faënza dit que, selon quelques auteurs, il faudrait interpréter ce texte des moines vagabonds qui, étant souvent éloignés des prêtres, pouvaient, dans la nécessité, se confesser les uns aux autres et s'imposer mutuellement des pénitences (1). L'évêque de Faënza juge qu'il n'est point nécessaire de donner cette interprétation au texte objecté. Il se peut en effet que les moines laïques soient des hommes parfaits, et qu'ils puissent par conséquent s'imposer mutuellement des pénitences pour leurs péchés véniels, d'après la parole de l'apôtre saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra ».

Jean de Faënza pense que la même pratique s'étendait probablement aux péchés mortels (2). Il soutiendrait donc que les moines laïques peuvent s'imposer mutuellement des pénitences pour leurs péchés véniels et probablement aussi pour leurs péchés mortels. Or, comme il n'est pas possible d'imposer des pénitences pour des péchés qu'on ignore, il faut donc que les fautes aient été d'abord révélées.

Le premier commentateur du Décret de Gratien qui parle d'une façon plus explicite de la confession aux laïques est Simon de Bisiniano (3). Il y fait allusion dans une question où il se demande

(1) Quapropter hoc quidam intelligunt de monachis vagantibus dicendum. *Ibid.*

(2) Sed non oportet quia potest esse quod ipsi monachi laici perfecti essent et de venialibus sibi invicem penitentiam darent, dicente iacobo : confitemini alterutrum peccata vestra. Idem forte dicendum est de mortalibus culpis si commiserint. *Ibid.*

(3) Simon de Bisiniano nous est connu par son commentaire sur le Décret de Gratien et par certaines mentions que l'on en rencontre dans d'autres décrétistes. Quant aux détails de sa vie, ils nous échappent presque complètement. Il semble natif de Bisignano, ville de la Calabre, et il parait avoir étudié à Bologne. Il a écrit une *Summa in Decretum* qui s'étend à toutes les parties du Décret, excepté au traité *De poenitentia* qui y est omis. La somme de Maître Simon est conservée dans le cod. lat. D. II. 20 (can. 38) de la Bibl. de Bamberg. Cf. F. Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians.* Erste Beitrag. Vienne, 1870, p. 21-40 et dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil. Histor. Classe*, t. 63, 1869, p. 299-352. Idem, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 110 et suiv. Cette *Summa in Decretum* aurait été composée entre 1173

si, en cas de nécessité, un prêtre hérétique peut imposer des pénitences à un pécheur (1). Il penche vers l'affirmative parce que saint Augustin affirme que le pénitent, avouant en cas de nécessité ses crimes à son prochain, devient digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* (2). D'après ce texte Simon soutient donc qu'il est permis en cas de nécessité de révéler ses péchés mortels au prochain. Il base cette affirmation sur l'autorité du Pseudo-Augustin *De vera et falsa poenitentia* (augustino teste). Il prétend que le pécheur peut obtenir par cette confession la rémission de ses péchés, parce qu'elle constitue le signe extérieur du désir du prêtre, absolument requis pour la contrition et conséquemment pour la rémission des péchés.

Sicard, évêque de Crémone († 1215) (3), expose sa théorie

et 1176. Cf. Fr. Gillmann, *Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik*, Mainz, 1916, p. 140. Idem, *Von der Hinterlegung des Allerheiligsten im Altarsepulchrum*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 102, 1922, p. 34, note 1.

(1) *Si quem*, usque *extrema necessitas*. Sed queritur an de penitentia possit intelligi, quod in necessitatis tempore valeat ab heretico penitentia petenti indici. ***Causa XXIV***, q. I, can. 40, Bamberg, *cod. lat. D. II* 20, (can. 38), fol. 78r'.

(2) Quod credimus nam augustino teste : qui in necessitate socio confitetur turpitudinem criminis, fit dignus venia ex desiderio sacerdotis ut infra de penitentia, di. VII. *Ibid.* D'après l'indication *ut infra de penitentia, dist. VII*, on dirait que Simon de Bisiniano a eu l'intention de commenter le traité *De Poenitentia* de Gratien. Ce commentaire fait toutefois défaut dans le cod. lat. D. II. 20 de la Bibl. de Bamberg.

(3) Sicard aurait été élevé au siège épiscopal de Crémone en 1185. Il se serait rendu en Arménie en 1203 et serait mort en 1215. F. Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians*. Erste Beitrag, Vienne, 1870, p. 41-56. D'après Holder-Egger, *Einiges zur Quellenkritik der Chronik Sicards*, dans *Neues Archiv*, t. XXVI, 1901, p. 473, il faut distinguer le Sicard chroniqueur de la croisade du Sicard liturgiste et canoniste. J. de Ghellinck, S. J., *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 310 défend la même thèse. Sicard de Crémone est l'auteur d'un ouvrage classique parmi les productions liturgiques, intitulé *Mitrale* et édité dans Migne, *P.L.*, t. 210, ainsi que d'une *Summa in Decretum Gratiani*, qui est restée inédite. Elle est conservée dans plusieurs manuscrits dont nous ne citerons que ceux que nous avons consultés, à savoir : les codes lat. D. II. 17 et D. II. 20 de la Bibl. de Bamberg, le code. lat. 4555 de la Bibl. de Munich et les codes Palat. lat. 653

de la confession aux laïques en deux endroits différents de sa *Summa in Decretum.*

Il en parle d'abord dans la sixième question de la XXVI^e cause, où il se demande si un pénitent, excommunié par l'évêque, peut être absous par un simple prêtre o u si un pécheur, excommunié par un supérieur, peut être réconcilié par un inférieur (1). Dans la réponse à cette question il expose d'abord le *pro* et le *contra.* Il développe quelques raisons pour lesquelles il serait défendu à un simple prêtre d'absoudre un pénitent excommunié par un évêque (3). Il allègue ensuite plusieurs autres motifs qui permettraient au contraire à un prêtre ou à un inférieur d'absoudre un pénitent excommunié, soit par un évêque, soit par un supérieur.

Parmi ces derniers motifs, Sicard cite le suivant : « Comme le Baptême, la Pénitence est un sacrement de nécessité. Il en résulte que, si le Baptême peut être administré dans la nécessité par n'importe qui, il faut admettre aussi que la pénitence puisse être imposée dans le même cas par un laïque. Or, il serait absurde de refuser la réconciliation à un pécheur auquel on ne refuse point la pénitence » (2). Après avoir ainsi exposé le pour et le contre, Sicard exprime sa propre opinion : « Il faut distinguer une double

et 362 de la Bibl. Vaticane. Sicard aurait composé cette somme pendant les dernières années du pontificat d'Alexandre III († 1181), après la Somme de Simon de Bisiniano. Cf. Fr. Gillmann, *Von der Hinterlegung des Allerheiligsten im Altarsepulcrum,* dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht,* t. 102, 1922, p. 10. F. Schulte, *Die Summa des Paucapalea,* Giessen, 1890, p. VIII. F. Maassen, *Beiträge zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters,* dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil. Histor. Classe,* t. 24, 1857, p. 34. Il omet dans sa Somme le commentaire sur le traité *De poenitentia* de Gratien. Nous reviendons ailleurs sur les codes intéressants de la Bibl. Vaticane.

(1) Queritur si excommunicatus ab episcopo possit absolvi a simplici presbitero vel si excommunicatus a maiori possit absolvi a minori. *Causa XXVI,* quaestio VI. Bamberg, *cod. lat. D. II.* 20, fol. 205. Munich, *cod. lat.* 4555, fol. 102^v. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 653, fol. 98^v''.

(2) Videtur quod non, quia minores vocati sunt in partem sollicitudinis, non in plenam potentiam (cod. lat. monac. : plenitudinem potestatis). Item quia incidit in canone date sententie non potest absolvi nisi ab apostolico qui canonem promulgavit. Item, sicut confirmatio, ita penitentium reconciliatio ad solos pertinet episcopos. Item, quia de maiori ad minorem iudicem non appellandum. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 653, fol. 98^v''. Munich, *cod. lat.* 4555, fol. 102^v. Bamberg, *cod. lat. D. II.* 20, fol. 205.

réconciliation : la réconciliation solennelle et la réconciliation privée.La première ne peut être opérée que par les seuls évêques ; la seconde peut être faite, en cas de nécessité, par de simples prêtres » (1).

La raison sur laquelle il s'appuie, est qu'il ne faut point refuser la réconciliation à un pécheur auquel on peut imposer les pénitences. Or, ceci est permis, en cas de nécessité, à un simple laïque. Il en suit donc qu'un prêtre pourra accorder la réconciliation dans les mêmes conditions. Le motif, allégué pour légitimer l'imposition d'une pénitence par un laïque, en cas de nécessité, est emprunté au parallèle établi entre le Baptême et la Pénitence. Sicard paraît considérer la pénitence imposée par un laïque comme un sacrement, tout comme il regarde le Baptême, administré par un laïque, comme un sacrement. Il dit explicitement que le Baptême et la Pénitence sont deux sacrements de nécessité. C'est pourquoi il permet aux laïques, en cas de nécessité, non seulement d'administrer le Baptême mais aussi d'imposer des pénitences.

A un autre endroit de sa Somme, dans la première question de la XXIV^e^ cause, Sicard établit le même parallèle étroit entre le Baptême et la Pénitence. Il s'y demande si un évêque hérétique peut excommunier ou priver les autres de leur dignité (2). Ayant donné d'abord plusieurs arguments *pro* et *contra*, il conclut en faisant remarquer qu'un hérétique peut être toléré ou non. Dans le premier cas, il peut excommunier *de officio* mais pas *de vitae merito*. Si au contraire il n'est pas toléré, il perd le pouvoir

(3) Contra : In quacumque hora conversus fuerit etc. Item, quia reus est animarum qui morientibus penitentiam negat. Item, sicut baptismus ita et penitentia sacramentum est necessitatis. Unde sicut baptismus a laico in necessitate prestatur, sic et penitentia. Cui autem penitentia non denegatur, nec reconciliatio est deneganda. *Ibid.*

(1) Sacramentorum officia tantum sunt episcoporum... Videtur reconciliatio alia solempnis ut in cenaculum (cod. lat. monac. : in cena domini) et hoc tantum est episcoporum ; alia simplex et privata et hec est etiam simplicium presbiterorum (cod. lat. monac. : sacerdotum) que assidue fieri potest causa (cod. lat. monac. : casu) necessitatis. *Ibid.*

(2) *Quidem episcopus in heresim lapsus aliquot de sacerdotibus suis officio privavit.* Queritur si lapsus in heresim possit aliquos (cod. lat. monac. : alios) excommunicare vel dignitate privare. *Causa XXIV*, quaestio 1. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 653, fol. 97v°. Munich, *cod. lat.* 4555, fol. 101r. Bamberg, *cod. lat. D. II.* 20, fol. 202.

de porter des excommunications (1). Ayant formulé cette conclusion, Sicard note qu'une personne à l'agonie peut recevoir des mains d'un hérétique non seulement le Baptême,mais aussi la Pénitence (2). La raison c'est que le Baptême et la Pénitence sont deux sacrements *necessitatis tantum* (3). Or, dans la cause I^e^ il avait déjà prouvé qu'un sacrement *necessitatis tantum* est celui qui est nécessaire *necessitate salutis* et qui peut être administré par n'importe qui, qu'il soit digne ou indigne (4). De cette nécessité absolue de la Pénitence et du Baptême pour le salut, Sicard conclut que l'un et l'autre peuvent être administrés,en cas de nécessité, par un laïque. Mais, comme il est impossible au laïque d'imposer une pénitence sans connaître les péchés, il faudra donc que le pénitent lui confesse d'abord ses fautes. C'est pourquoi Sicard, dit : « De même qu'une personne à l'agonie peut être baptisée par un laïque, de même elle peut, dans les mêmes conditions, lui révéler ses fautes pour en recevoir des pénitences salutaires » (5).

(1) Hereticus aut toleratus, aut non. Si toleratus potest sententiam notare de officio, sed non de vite merito. Si non, nullomodo potest. *Ibid.*

(2) Nota quod positus in extremis, sicut baptismum, ita penitentiam (cod. lat. monac. : sic etiam penitentiam) ab heretico valet accipere. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 653, fol. 98r′ Munich, *cod. lat.* 4555, fol 101r. Bamberg, *cod. lat. D. II.* 20, fol. 202.

(3) Sacramenta namque sunt necessitatis tantum. *Ibid.*

(4) Sacramenta quedam sunt necessitatis tantum, quedam necessitatis et dignitatis, quedam dignitatis tantum. Necessitatis tantum ut baptismus, qui dicitur necessitatis, quia necessarius est nostre saluti (cod. lat. monac. : necessitate salutis), et tantum necessitatis, quia non voluntatis, ut ordines et coniugium, neque dignitatis, quia a quibuslibet (cod. lat. monac. : quolibet) baptizatur quilibetque dignus vel indignus admittititur (cod. lat. monac. : et quilibet sive dignus sive indignus administratur). Causa I, Quaest. 1, Bibl. Vaticane, *cod. Palat.* 653, fol. 76r. Munich, *cod. lat.* 4555, fol. 71v. Il faut remarquer que, dans la première question de la 1^e^ cause, Sicard range la Pénitence parmi les *sacramenta necessitatis et dignitatis* : « Necessitatis et dignitatis ut confirmatio, eucharistia, penitentia et extrema unctio. Hec sunt necessitatis, quia necessaria sunt nostre saluti (cod. lat. monac. : necessitate salutis), dignitatis, quia non nisi a dignitatem habentibus conferuntur (cod. lat. monac. : conficiuntur) nec nisi digni admittuntur (cod. lat. monac. : administrantur). *Ibid.*

(5) Unde sicut a laico baptizari, sic eidem possumus confiteri. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 653, fol. 98r′. Munich, *cod. lat.* 4555,fol. 101r′. Bamberg, *cod. lat.* D. *II.* 20, fol. 202.

Dans ces deux passages Sicard considère donc la confession faite à un laïque et la pénitence imposée par lui comme sacramentelles. Il faut remarquer cependant qu'il ne soutient point que la confession aux laïques constitue le sacrement de Pénitence, tel que les théologiens l'entendent de nos jours et tel qu'il a été défini par le Concile de Trente. La notion de sacrement chez Sicard est bien plus large que celle de la théologie actuelle. Il compte parmi les sacrements des institutions qui, de nos jours, ne réalisent aucunement les notes constitutives du sacrement. Ainsi il considère la consécration d'une église comme un sacrement et même comme un sacrement par excellence, puisqu'il en fait un *Sacramentum unitatis*, tout comme la sainte Eucharistie. C'est pourquoi, dit-il, la consécration ne peut point être faite par un ministre, séparé de l'Église (1). Il regarde aussi la consécration d'une religieuse comme un sacrement proprement dit.

Parmi les diverses sortes d'impositions de mains qui sont pratiquées dans l'Église il distingue :

1. Impositio manus exsufflatoria : quam facit exorcista super energumenos,
2. Confirmatoria : quam facit episcopus super confirmandos,
3. Curatoria : 1) corporis, quam facit sacerdos super infirmos,
   2) anime, quam facit episcopus in capite jejunii super publice penitentes,
4. Reconciliatoria 1) hereticorum resipiscentium et hoc omni tempore,
   2) solemniter penitentium ; hoc tantum in cena domini,
5. Consecratoria 1) dignitatis, ut in episcopis : hoc omni dominico die fieri potest,
   2)religionis,ut in monialibus : hoc certis diebus,
   3) ordinis, ut in sacerdotibus et diaconibus,
6. Benedictoria : qua Jacob benedixit filiis et Dominus parvulis (1).

(1) Aiunt enim quidam omnium precisorum sacramenta esse inania in essentia et effectu quia sunt extra formam... Alii dicunt omnia vera esse in essentia quia ius non amisit sed falsa esse in efficientia, quantum ad eos qui male tractant maleve suscipiunt... Quidam vero dicunt omni vera esse in essentia,modo excipiunt unitatis sacramenta ut eucharistie et consecrationis ecclesie. *Causa I*, Quaestio 1. Bibl. Vatic., *cod.Palat. lat.* 653, fol. 76^{r}-^{v}. Munich, *cod. lat.* 4555, fol.71^{v}.

(2) *De consecratione*, Dist. IV. Bamberg, *Cod. lat. D. II.* 20, fol. 240.

De toutes ces impositions de mains, il n'y a que les *confirmatoriae* et les *consecratoriae* qui, d'après Sicard, constituent des sacrements proprement dits (1). Or, parmi les impositions *consecratoriae*, il énumère l'*impositio manus religionis* par laquelle on consacre une religieuse à Dieu.

Enfin, au début de la IIIe partie de sa Somme, Sicard distingue une quadruple division des sacrements, comme plusieurs décrétistes l'avaient déjà fait avant lui (2). Il distingue : 1° les *sacramenta preparatoria*, qui ont pour but de préparer les personnes et les choses pour la réception d'autres sacrements ; telle est la consécration des clercs, des églises, des autels et des objets du culte ; 2° les *sacramenta salutaria*, qui sont nécessaires au salut, comme le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie ; 3° les *sacramenta veneratoria*, institués pour commémorer la mémoire d'un fait ou d'un évènement religieux, telles sont les solennités ; 4° les *sacramenta ministratoria*, comme les offices du jour et de la nuit(3). Cette division en quatre catégories embrasse donc dans un même ensemble les sacrements proprement dits, dans le sens actuel du mot, et les rites moins importants appelés aujourd'hui sacramentaux.Vu la notion générale, obscure et confuse que se faisait Sicard du sacrement, il serait hasardé de conclure que dans les passages examinés plus haut, il défend le caractère sacramentel de la confession aux laïques dans le sens défini par le Concile de Trente.

(1) Et nota quod tantum confirmatoria et consecratoria sunt proprie sacramenta, ideo nequeunt iterari. *Ibid.*

(2) Parmi eux citons Rufin, dans H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. 537-538 ; Étienne de Tournai, dans F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891, p. 260-261 ; Jean de Faënza, *Bibl. de Munich, cod. lat.* 3873, fol. 131v-132r et *Bibl. Vaticane, cod. Borghes.* 162, fol. 90r.

(3) Ad instar igitur quatuor in tabernaculo columpnarum quidam quatuor aiunt esse species sacramentorum. Preparatoria, que celebrationi sacramentorum omnium preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, altarium et utensilium consecratio... Salutaria, quasi saluti necessaria, ut baptismus, confirmatio et eucharistia... Veneratoria, quasi ad venerabilem alicuius rei memoriam instituta ut solempnitates... Ministratoria, quasi ministrorum officiis sedulo deputata, ut diurna et nocturna officia. Bibl. Vaticane, *cod. Palat. lat.* 653, fol. 107r' et *Cod.Palat. lat.* 362, fol. 165r. Munich, *cod. lat.* 4555, fol. 110v.

La doctrine de la confession aux laïques, défendue antérieurement par Jean de Faënza, a été reprise littéralement par la Summa Lipsiensis (1). Cette dernière affirme en effet que d'après le témoignage de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », il est permis aux moines laïques de s'imposer mutuellement des pénitences non seulement pour les péchés véniels mais aussi pour les péchés mortels et conséquemment de se confesser les uns aux autres (2).

Un des plus importants décrétistes et aussi l'un des plus intéressants par sa doctrine sur la confession aux laïques est l'évêque de Ferrare, Huguccio († 1210) (3). Toute sa thèorie péniten-

(1) La Summa Lipsiensis aurait été composée vers 1186. Cf. F. Schulte, *Die Summa decreti Lipsiensis der Codex* 986 *der Leipziger Universitätsbibliothek*, dans *Sitzungsberichte der kon. Akademie der Wissenschaften, Phil. Histor. Classe*, t. 68, Vienne, 1871, p. 37-54. Idem, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 149. Après avoir attribué cette Somme à un français ou un anglais, dans les *Sitzungsberichte*, t. 68, 1871, p. 51, Schulte soutient quelques années plus tard, dans ses *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 150 et 176, qu'elle serait l'œuvre de Joannes Hispanus. J. Brys, *De dispensatione in iure canonico*, Wetteren, 1925, p. 92, note 5 partage la même opinion. F. Heyer, au contraire, dans *Der Titel der Kanonessammlung Gratians*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. 33, *Kanonistische Abteilung*, t. 2, 1912, p. 379 rejette l'opinion de Fr. von Schulte et prétend que l'auteur de la Summa Lipsiensis doit être un Normand. D'après H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. clxiii, la principale source utilisée et copiée par la *Summa Lipsiensis* serait la Somme de Jean de Faënza. La *Summa Lipsiensis* est conservée dans la Bibl. de l'Université de Leipzig, code 986.

(2) *Placuit.* Dictum est hoc caput ex tempore datum quando monachi erant laici sed obviat ex dicto penitentiam nemini iniungant, nisi scilicet invicem, cum hoc non liceret nisi sacerdoti, preterquam in necessitate. Sed potest dici quod, etsi laici essent, penitentiam de venialibus dare poterant sibi invicem, dicente beato iacobo : Confitemini alterutrum peccata vestra. Idem dicunt dicendum de mortalibus. *Causa XVI*, quaestio 1, Leipzig, *Bibl. de l' Université*, cod. 986, fol. 177v'.

(3) Huguccio serait devenu évêque de Ferrare en 1190 et serait mort en 1210. Il aurait été professeur d'Innocent III à Bologne. Cf. Fr. Maassen, *Beiträge zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften, Phil. Histor. Classe*, t. 24, Vienne, 1857, p. 42-46. J. de Ghellinck, S. J.,

tielle est basée principalement sur sa doctrine contritioniste. Pour répondre à la question : « le péché peut-il être remis par la seule contrition, sans confession ni satisfaction? » il expose d'abord l'opinion de ceux qui nient cette thèse. Après avoir fait remarquer que leur sentiment, bien que superficiel et n'atteignant point le fond de la question, est fortement répandu et communément accepté, Huguccio se range du côté de ceux qui affirment que le péché est remis par la seule contrition, sans confession ni satisfaction (1). Dès qu'un adulte se repent sincèrement de ses péchés

Gandulphe de Bologne, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VI, col. 1143. IDEM, *Le mouvement théologique du* XII^e *siècle*, Paris,1914, p. 310. Huguccio est l'auteur d'une *Summa in Decretum* non encore éditée mais conservée à l'état de manuscrit dans plusieurs bibliothèques. Elle n'aurait pas été terminée avant 1188. Cf. FR. GILLMANN, *Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik*, Mainz, 1916, p. 33. IDEM, *Die Abfassungszeit der Dekretsumme Huguccios*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. 94, 1914, p. 233 et suiv. F. HEYER, *Namen und Titel des Gratianischen Dekrets*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. 94, 1914, p. 513. Aux manuscrits déjà connus de la somme d'Huguccio nous pouvons ajouter le code Borghes. 272, qui dans le catalogue est intitulé *Super Decretales*. En voici l'incipit : « Ad dedecorem sponse, i.e. ecclesie post legem naturalem secuta est mosayca, inde prophetica, postea evangelica, deinde apostolica ». Huguccio n'a cependant pu achever sa *Somme* et le commentaire sur les causes XXIII-XXVI n'est pas de lui. Aussi dans le code Borghes. 272, l'écriture des Causes XXIII-XXVI diffère de l'écriture du reste du commentaire. Jusqu'ici Gillmann avait attiré l'attention sur le fait que, suivant le texte de divers manuscrits, Huguccio aurait eu deux continuateurs pour les causes XXIII-XXVI, dont l'un serait anonyme et l'autre Jean de Dieu. Cf. FR. GILLMANN, *Zur Frage der Laienbeicht*, dans *Der Katholik*, t. 39, 1909, p. 448. Par la découverte d'un nouveau manuscrit de la Somme d'Huguccio, à savoir de Cod. Borghes. 272 de la Bibl. Vaticane, j'ai pu mettre la main sur un troisième texte du commentaire des causes XXIII-XXVI, complètement différent des deux textes signalés par Fr. GILLMANN. Que cette simple indication suffise pour le moment. J'en parlerai plus longuement ailleurs. Quant au traité *De penitentia*, le cod. Borghes. 272 l'a omis dans le corps de la cause XXXIII et l' a placé après le *De consecratione*. Le Code Vatic. lat. 2280 a inséré ce traité dans la cause XXXIII, quaestio III. Nous avons basé nos recherches sur ces deux codes de la Bibl. Vaticane.

(1) *Queritur utrum sola cordis contritione*. In hac questione, scilicet an per solam cordis contritionem sine oris confessione et operis satisfactione dimittatur peccatum diversi diversa sentiunt. Quidam negant et quidam affirmant. Qui negant... Hec opinio satis est vulgaris et super-

et se propose fermement de s'en abstenir dans la suite, de les confesser et d'en faire pénitence, tout aussitôt s'accomplit la rémission de ses péchés (1).

Quant à la confession, elle n'est nécessaire qu'en tant qu'elle est le signe de la rémission déjà obtenue (2). Il existe toutefois un précepte ecclésiastique obligeant les pécheurs à révéler leurs fautes s'ils en ont l'occasion (3). C'est pourquoi le pénitent, dont la contrition a déjà obtenu la rémission de ses fautes, commet un péché mortel s'il néglige ou méprise de se confesser dans la suite ; les péchés pardonnés restent cependant remis (4). Huguccio se demande ensuite : « A quoi bon ce précepte de la confession, puisque les fautes sont déjà remises dans la contrition ? A quoi peuvent servir encore dansce cas la confession et la satisfaction ?»(5)

ficialis nec tangit medullam veritatis et ideo cum affirmantibus sentimus, dicentes quod per solam cordis contritionem sine oris confessione et operis satisfactione dimittitur adulto et discreto peccatum. *Cod. Vat. lat.* 2280, f. 292r'' et *cod. Borghes.* 272 (pas paginé).

(1) Ex quo enim adultus et discretus interius compungitur et conteritur et penitet de peccato et proponit ab aliis abstinere et illud confiteri et de illo satisfacere secundum iudicium ecclesie statim dimittitur ei peccatum illud. *Ibid.*

(2) Exterior confessio est que fit sacerdoti ore seu lingua corporis. Hec confessio non est necessaria ad dimissionem peccati. Si alicubi, hoc inveniatur quod sit necessaria ad dimissionem peccati, sic intelligimus, i.e. ad ostendendum peccatum esse dimissum. *Ibid.*

(3) De exteriori confessione et exteriori satisfactione congrue intelligitur hec auctoritas et refertur ad contempnentes vel negligentes confiteri et satisfacere secundum preceptum ecclesie. Multi enim sunt, qui nolunt peccata sua confiteri vel erubescunt, vel negligunt, vel contempnunt et ideo non merentur iustificari. *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 295r' et fol. 292v' et *cod. Borghes.* 272.

(4) Immo si dimisso peccato per cordis contritionem quis contempnat confiteri et satisfacere cum possit, peccat mortaliter, peccatum tamen iam remissum non redit. *Cod. Vatic. lat.* 2280,f. 292v' et *cod. Borghes.* 272. Si vero dimisso peccato in cordis contritione et habita voluntate ore confitendi postea mutet voluntatem et nolit peccatum confiteri, iam est reus non peccati iam dimissi sed peccati quod comittit nolendo et contempnendo confiteri, quod aliud est a peccato iam dimisso. *Cod. vat. lat.* 2280, fol. 299v'.

(5) Ad quid ergo, postquam peccatum est dimissum per cordis contritionem precipitur et est necessaria exterior confessio ? *Cod. Vat. lat.* 2280, fol. 292v'.

L'aveu des fautes est nécessaire, dit-il, non pour obtenir la rémission des péchés, mais pour extérioriser la contrition : celui qui ne rougit pas de révéler ses fautes ne peut qu'être animé d'une véritable contrition (1). La confession est encore nécessaire pour que le prêtre puisse savoir s'il doit lier ou délier le pénitent (2). Elle est enfin obligatoire parce qu'elle manifeste la rémission des péchés opérée déjà par la contrition (3).

Après avoir exposé les diverses raisons invoquées par Huguccio pour fonder la nécessité de la confession, examinons maintenant sa doctrine quant au ministre de la confession.

Il distingue entre les fautes vénielles et les péchés mortels. Les premières peuvent toujours être accusées à un laïque, même dans le cas où l'on peut s'adresser à un prêtre (4). Quant aux péchés mortels, ils ne peuvent être soumis qu'aux prêtres qui, seuls, ont le pouvoir de lier et de délier (5). Ce pouvoir ne s'étend cependant pas à la rémission des péchés mais se réduit aux quatre effets suivants : par lui, le prêtre manifeste que la rémission a déjà été opérée par Dieu dans la contrition, il remet les peines dues au péché, il administre les sacrements qui confèrent la rémission des péchés et enfin, par ses prières, il peut déterminer Dieu à inspirer au pécheur la foi et la charité, exigées pour obtenir le pardon (6). Si l'on ne peut s'adresser au prêtre, il faut se

(1) Oris confessio, scilicet exterior confessio, est necessaria non ut peccatum dimittatur sed ut homo appareat vere penitens, quod presumitur ex quo non erubescit confiteri turpitudinem suam. *Ibid.*

(2) Oris confessio est necessaria... ut sacerdos sciat qualiter in eum clavis ecclesie debeat exercere, i.e. qualiter eum ligare vel solvere debeat. *Ibid.*

(3) Necessaria sunt hec duo (confessio et satisfactio) ad ostendendum peccatum esse dimissum. *Ibid.* Confessio que fit sacerdoti sufficit quo ad ostendendum peccatum esse dimissum et ad sciendum qualiter quis debeat ligari vel solvi. *Ibid.*, fol. 297r''.

(4) *Nunc autem...* § 4... *alterutrum*, i.e. ad invicem, scil. ut alter alteri et alter alteri confiteatur. Videtur ergo quod et laico possumus confiteri peccata. Verum est : venialia. Venialia enim etiam habita copia sacerdotis possumus confiteri laico. Dist. xxv. *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 26r''.

(5) Mortalia non debemus confiteri nisi sacerdoti, si potest eius haberi copia. *Ibid.* Tertio ostendit quod sacerdotibus peccata sunt confitenda quia ipsi habent potestatem ligandi et solvendi. *De Poenitentia*, Dist. 1, *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 299v'.

(6) Si ergo alicubi invenitur quod sacerdos dimittit peccatum, aliquo

confesser à un laïque (1). Toutefois dans ce dernier cas, il faut préférer un clerc à un simple laïque et parmi les clercs il faut plutôt se choisir un diacre qu'un sous-diacre (2). Dans l'impossibilité de se confesser à un clerc, il faut s'accuser à un simple laïque (3). A la question s'il y a obligation stricte de se confesser au prochain quand on se trouve dans la nécessité et que l'on ne peut trouver un prêtre, Huguccio répond d'une façon affirmative (4). Les motifs théologiques, allégués pour justifier cette thèse sont les suivants : par la confession, le pécheur peut obtenir de Dieu la rémission de ses péchés *ex desiderio sacerdotis* (5) ; sans elle, le pénitent ne peut être considéré comme véritablement contrit (6). Ces deux raisons s'accordent parfaitement avec la doctrine pénitentielle générale d'Huguccio, exposée plus haut.

istorum quatuor modorum intelligitur : sacerdos dimittit peccatum, i.e. ostendit esse dimissum, vel dimittit, i.e. penam peccati, vel dimittit peccatum, i.e. confert et ministrat ea scilicet sacramenta, per que peccata dimittuntur, vel dimittit peccatum, i.e. ad preces eius quandoque deus inspirat alicui fidem et caritatem, per que peccata dimittuntur. *Ibid.*, fol. 299^{v}''.

(1) Si vero sacerdos haberi non potest, tam mortalia quam venialia confitenda sunt laico ut de pen., dist. 1, *Quem penitet* et dist. VI., *Qui vult*, et hoc ex premissa auctoritate iacobi. Hanc etiam distinctionem innuit beda, super predictam auctoritatem iacobi dicens sic : coequalibus cotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandamus. Sed et graviora coequalibus nuntianda sunt, cum deest sacerdos, et urget periculum *Dist.* XXV, *Cod. vatic. lat.* 2280, fol. 26^{r}''.

(2) Quod si nullus sacerdos potest haberi confiteatur clerico et potius diacono quam subdiacono et sic deinceps. *De Penitentia*, dist. 6, *Cod. Vatic., lat.* 2280, fol. 310^{r}'.

(3) Quod si nullus clericus potest haberi confiteatur laico. *Ibid.*

(4) Sed numquid tenetur ad hoc? Credo quod sic. *De Penitentia*, dist. 6, *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 310^{r}''. Nos vero concedimus et dicimus quod non sufficit confiteri soli deo sed oportet confiteri etiam sacerdoti vel proximo si sacerdos deest. *De Poenit.*, dist. 1, *Cod. Vat. lat.* 2280, fol. fol. 300^{r}'.

(5) Si sacerdos haberi non potest confiteatur proximo etiam laico et ex desiderio sacerdotis nichil deperibit sibi. *De Poenit.*, dist. 6, Cod. Vatic. lat. 2280, fol. 310^{r}'-^{r}''.

(6) Sed numquid tenetur ad hoc? Credo quod sic, nec videtur vere penitens, qui in articulo mortis non confiteatur peccata sua cuicumque potest, si sacerdos haberi non potest. *De Poenit.*, dist. 6, *Cod. vat. lat.* 2280, fol. 310^{r}''.

Le motif principal, en effet, pour lequel la confession des péchés est obligatoire, est qu'elle constitue le signe sensible de la contrition invisible. D'après le maître bolonais il n'y a pas de rémission sans contrition et désir sincère du prêtre. Comme ces conditions peuvent être extériorisées par la confession, non seulement aux prêtres, mais aussi à des laïques, il en résulte que la confession au prochain, étant le signe du désir du prêtre et de la contrition, peut être regardée comme obligatoire dans le cas où l'on ne peut soumettre ses péchés au jugement du prêtre.

Comme Sicard de Crémone, Huguccio fait un parallèle entre le Baptême et la Confession. Il affirme que si dans la nécessité le Baptême peut être administré par un laïque, la confession peut lui être également faite avec fruit (1). Ailleurs il soutient que le laïque, tout en n'ayant pas le pouvoir de lier et de délier ou de baptiser ou de réconcilier, peut cependant faire tout cela quand il y a danger imminent (2). Huguccio semble donc assimiler la faculté d'entendre les confessions, de réconcilier les pénitents et de leur imposer des satisfactions, à celle de baptiser, qu'il possède en cas de nécessité. De la sorte il semble attribuer au laïque une activité sacramentelle et affirmer que la confession aux laïques doit être considérée comme une confession sacramentelle.

Il faut remarquer toutefois qu'il n'assimile pas complètement le pouvoir des laïques à celui des prêtres, comme l'affirme G. Gromer (3). La raison, pour laquelle Huguccio permet aux laïques d'entendre des confessions et d'imposer des pénitences en cas de danger imminent n'est nullement le pouvoir qu'ils auraient,mais se trouve dans les bonnes dispositions du pécheur qui,par la confession, prouve son repentir et se montre digne d'obtenir la rémission. On ne peut donc soutenir que l'activité, exercée par les laïques,

(1) *Qui vult... socio* etiam laico, de quo minus videtur quam de clerico non presbitero. Nam in tali articulo et baptismus potest percipi de laico et ei confessio digne valet fieri. *De Poenitentia*, dist. 6, *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 310r''.

(2) Laicus enim, etsi non habet potestatem ligandi vel solvendi vel baptizandi vel reconciliandi, tamen imminente necessitate permittitur ei talia facere. *Ibid.* Cf. encore *De Consecratione*, dist. IV, *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 358r' et *Causa* XVI, quaestio 1. *Cod. Vatic. lat.*2280, fol. 212r'.

(3) G. GROMER. *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 32.

est une activité sacramentelle. Cette dernière, en effet, doit procéder du pouvoir des clefs. Or l'activité des laïques ne peut en procéder puisqu'ils ne le possèdent point.

Ensuite, même si Huguccio avait voulu assimiler la confession faite aux laïques au Baptême administré par un laïque, on ne pourrait point encore conclure immédiatement qu'il considère la confession aux laïques comme un véritable sacrement, tel que nous l'entendons de nos jours. Il n'a pas encore la parfaite notion du sacrement. La conception qu'il s'en forme est encore vague, confuse et générale et s'accorde parfaitement avec celle de Sicard de Crémone. Avec ce dernier il admet la quadruple division des sacrements en *sacramenta salutaria, ministratoria, veneratoria* et *praeparatoria* (1).

Il serait donc risqué de conclure avec G. Gromer (2) et Fr. Gillmann (3) qu'Huguccio assimile l'activité du laïque à l'activité des prêtres et qu'il considère la confession aux laïques comme un véritable sacrement (4).

Le premier continuateur de la Somme d'Huguccio (5) fait aussi une brève allusion à la confession aux laïques. Sa doctrine sur ce point diffère de celle du second continuateur, à savoir de Jean de Dieu (6) que nous étudierons dans la quatrième partie de ce travail. A la question : « Peut-on recevoir des pénitences des mains d'un hérétique? » (7) le premier continuateur d'Huguccio

(1) Cf. *Sicard de Crémone*. Cette doctrine se trouve exposée dans la Somme d'Huguccio, *De consecratione*, Prologue, *cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 326v'.

(2) G. Gromer, *op. cit.*, p. 32.

(3) Fr. Gillmann, *Zur Frage der Laienbeicht*, dans *Der Katholik*, t. 39, 1909, p. 445.

(4) *Ibid.*

(5) Le texte du premier continuateur d'Huguccio, se rapportant au commentaire sur les Causes xxiii-xxvi du Décret de Gratien, est contenu dans le Cod. Vatic. lat. 2280, fol. 243r' et suiv. Ce premier continuateur aurait écrit vers 1185, puisqu'il fait allusion à un événement passé en 1185 et qu'il cite encore Gandulphe de Bologne parmi les vivants. Cf. Fr. Gillmann, *Das Ehehinderniss der geistlichen Verwandschaft aus der Busse*, dans *Der Katholik*, t. 90, 1910, Extrait, p. 19.

(6) Le texte de Jean de Dieu est conservé dans le cod. vat. lat. 2280, après la *Summa in Decretum* d'Huguccio. Nous y reviendrons plus loin.

(7) Solet queri utrum penitentia ab heretico debeat accipi. *Causa* xxiv, quaestio 1, *Cod. vatic. lat.* 2280, fol. 252v''.

répond qu'il faut confesser ses péchés à n'importe qui, donc aussi à un laïque.

Les raisons alléguées pour justifier cette thèse se réduisent aux deux suivantes : par la confession, même faite à un laïque, le pécheur excite en lui la confusion salutaire et remplit le précepte de l'Église qui dit : « confessez-vous les uns aux autres » (1).

Un autre commentateur du Décret de Gratien, antérieur au IVe concile de Latran, est Laurent d'Espagne (Laurentius Hispanus) (2). Comme nous ne possédons plus son commentaire complet, nous avons rassemblé plusieurs gloses, signées du sigle *L.* qui se rapportent à la confession aux laïques. Ne connaissant aucun décrétiste dont le nom commence par un *L.*, nous croyons devoir attribuer ces gloses à Laurent d'Espagne. Il est vrai qu'absolument parlant le sigle *L.* pourrait se rapporter aussi à Lanfranc. Mais comme ce dernier n'a écrit que des gloses sur les trois premières compilations et ne semble pas avoir commenté le Décret, il est probable qu'il faut attribuer à Laurent d'Espagne les gloses qui se rencontrent avec le signe *L.* dans les commentaires sur le Décret (3). Or, nous avons pu rassembler ainsi quelques gloses avec le signe *L.*, qui se rapportent à la confession aux laïques.

(1) Dicimus quod cuilibet debet confiteri peccata sua ut sic erubescat et servet constitutionem ecclesie, que dicit : Confitemini alterutrum peccata vestra, etc. *Ibid.*

(2) Il aurait écrit un commentaire sur le Décret, un peu après 1210. Il aurait composé des gloses sur les trois premières compilations vers 1201-1212. Cf. J. Brys, *De dispensatione in iure canonico*, Wetteren, 1925, p. 154, note 7.

(3) Un grand nombre de gloses sur le Décret et principalement sur le traité *De poenitentia*, portant le sigle *L.*, sont contenues dans le cod. Palat. lat. 624 de la Bibl. Vaticane. Ce code semble être très intéressant et très important au point de vue de la *Glossa ordinaria* de Jean le Teuton. Datant du XIIIe siècle, il renferme un commentaire sur le Décret entier, dont à peu près toutes les gloses alléguées portent le sigle *Jo.* Ce manuscrit paraît donc renfermer toute la glose ordinaire de Jean le Teuton. Le signe *Jo.* ne peut se rapporter à Jean de Faënza car, ayant comparé un grand nombre de gloses du Cod. Palat. 624 avec les mêmes passages de Jean de Faënza, je suis arrivé à la conclusion qu'il existe une grande différence entre ces deux sortes de gloses. Il se peut donc que nous ayons là à peu près la glose ordinaire complète de Jean le Teutor. Il faut remarquer cependant que les gloses du traité *De Poeni-*

Elles enseignent que le pénitent doit avant tout s'accuser au prêtre s'il en a l'occasion (1). Toutefois, si le danger est imminent et qu'on ne puisse trouver un prêtre, il faut se confesser à n'importe qui, même à un laïque (2). Dans ce cas le pénitent obtiendra le pardon de ses fautes *ex desiderio sacerdotis* (3). La doctrine de Laurent d'Espagne touchant la confession aux laïques s'accorde donc avec la thèse traditionnelle.

Parmi les nombreux commentaires anonymes sur le Décret conservés dans diverses Bibliothèques, quelques-uns parlent de la confession aux laïques (4). Tels sont le COMMENTARIUM IN DECRE-

tentia portent généralement le sigle *L.*, de sorte qu'il faudrait attribuer ces dernières à Laurent d'Espagne. Mon unique but en signalant ce code Palat. lat. 624 est d'attirer l'attention des savants sur ce manuscrit. Je ne formule aucune thèse, je n'émets que des hypothèses. L'avenir apportera des renseignements plus amples.

(1) Hic intitulatur VI dist. ubi queritur cui facienda (confessio); sacerdoti, si fieri potest. *De Poenitentia*, dist. 6, *Cod. Palat. lat.* 624, fol. 298v'. — *Quem penitet.* Hoc can. dividitur in quatuor partes. Primo dicit quod quilibet per se ipsum deberet confiteri sacerdoti. *De Poenit.*, dist. 1, *Cod. Palat. lat.*, 624, f. 273v'.

(2) Cui facienda (confessio) ; sacerdoti si fieri potest... alias cuicumque ex iusta causa cuique est facienda, etiam laico, si urget necessitas. *De Poenit.*, dist. 6, *Cod. Palat. lat.* 624, fol. 290v'. — Et est facienda sacerdoti, si adest vel proximo in necessitate. Cf. *Decretum Gratiani cum apparatibus Johannis ac additionibus Bartholomaei Brixiensis*, Causa XXXIII, quaestio III, *De Poenitentia*, dist. 6, Nuremberg, 1493 (non paginé) et Lyon, 1572, col. 1765-1766.

(3) Tertio, quod qui copiam sacerdotis non habet, confiteatur proximo et ex desiderio sacerdotis veniam consequatur. *De Poenit.*, dist. 1, *Cod. Palat. lat.* 624, fol. 273v'.

(4) Nous devons faire remarquer que deux *Summae in Decretum*, citées par J. BRYS, *De dispensatione in iure canonico*, Wetteren, 1925, p. 93, ont pu être identifiées par nous, à savoir, les cod. Borghes. 370 et 287 de la Bibl. Vaticane. Le Cod. Borghes. 370 contient l'*Apparatus* de Barthélémy de Brescia. En voici l'incipit : « Quoniam novis supervenientibus causis novis est remediis succurrendum, idcirco ego bartolomeus brixiensis confidens de magnificentia creatoris apparatus decretorum duxi in melius reformandum ». Le Cod. Borghes. 287 contient la Somme d'Étienne de Tournai. C'est là un nouveau manuscrit à ajouter aux nombreux codes déjà connus de cette Somme. En voici l'incipit : « Si duos ad cenam convivas invitaveris, idem postulantibus contraria non appones, petente altero quod alter fastidiat non variabis fercula ne vel confundas accubitum vel accumbentes offendas ». Toute-

TUM GRATIANI DE PENITENTIA ET DE CONSECRATIONE ECCLESIAE, de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan (1) et deux SUMMAE IN DECRETUM de la Bibliothèque Vaticane (2). Dans le code A. 238. Inf. de la Bibl. Ambrosienne de Milan et dans le Code Borghes. 270 de la Bibl. Vaticane, il se trouve des gloses complètement identiques à celles qui, dans le cod. Palat. lat. 624 , sont explicitement attribuées à Laurent d'Espagne (3).

fois ce code ne comprend que les deux premières parties du commentaire d'Étienne de Tournai sur le Décret et omet la troisième partie, le *De Consecratione*. A la fin de ce manuscrit, donc après la Cause xxxvi^{e}, se trouve un *Tractatus de penitentia*. Il se peut que ce soit là le *Tractatus de penitentia* d'Étienne de Tournai. A la troisième question de la xxxiii^{e} cause il a omis ce traité en disant : « Intermisso interim prolixo illo tractatu de penitentia, transitum facimus ad quartam questionem ». Ce passage permet de conclure qu'Étienne de Tournai aurait fait un traité de *Poenitentia*. Il se peut que le *Tractatus de Penitentia* du Code Borghes. 287 soit celui d'Étienne de Tournai. Si cela est vrai, le cod. Borghes. 287 serait le premier manuscrit connu jusqu'ici qui relate le traité *De Poenitentia* d'Étienne de Tournai.

(1) MILAN, *Bibl. Ambros.*, *A.* 238. *Inf.* En voici l'incipit : « Iohannes vero in principio dicit : Est autem ierosolimis probatica piscina quinque porticus habens ».

(2) Les *codes Borghes.* 270 et 180. Voici l'incipit du code Borghes. 270 : « In nomine trinitatis in hoc principio circa tria principaliter laboro ».

(3) Voici les gloses qui concordent littéralement avec celles du Code Palat. lat. 624 par rapport à la confession aux laïques. Le Cod. A. 238. inf. de la Bibl. Ambros., de Poenit., dist. 6, fol. 84^{r}, écrit : « *Cui autem.* Hic incipit sexta distinctio, de qua queritur an sit confessio facienda et quali. Et est facienda sacerdoti et suo, si tamen sit intra ecclesiam i.e. non hereticus vel scismaticus vel excommunicatus et sit talis qui sciat solvere et ligare. Aliter ex iusta causa cuique est facienda, etiam laico, si urget necessitas ». Le cod. Borghes. 270, au même endroit, fol. 219 a : « *Cui autem.* Hic intitulatur VI dist., qua queritur cui sit confessio facienda et quali. Et est facienda sacerdoti et suo, si tamen sit intra ecclesiam, scilicet non hereticus vel scismaticus vel excommunicatus et sit talis qui sciat solvere et ligare. Aliter, ex iusta causa cuicumque est facienda, etiam layco, si urget necessitas ». Dans le Cod. Palat. lat. 624, nous lisons un texte identique, attribué cette fois à Laurent d'Espagne : « *Cui autem.* Hic intitulatur VI dist. ubi queritur cui facienda ; sacerdoti si fieri potest et suo si tamen intra ecclesiam est scil. non hereticus, vel scismaticus vel excommunicatus et sit talis quod sciat solvere et ligare, alias cuicumque ex iusta causa cuique est facienda, etiam laico, si urget necessitas. » *Ibid.*, fol. 290^{v}. Une autre glose au sujet de la confession aux laïques, identique dans ces trois manuscrits est la suivante : « *Quem*

Une autre Summa in Decretum de la Bibl. Vaticane (1), s'appuyant sur Gratien, affirme que dans l'absence du prêtre on peut se confesser à son prochain. Une glose d'une écriture plus récente y ajoute que, dans ce cas, le pénitent se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* (2).

Une Abbreviatio Decreti (3), se basant sur le *De vera et falsa poenitentia*, soutient que la puissance de la confession est si grande que, dans la nécessité et en l'absence du prêtre, il faut se confesser au prochain et que, dans ce cas, on se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* (4).

penitet. Caput istud dividitur in quatuor partes. Primo dicitur hic quod (Palat. lat. : dicit quod) quilibet per seipsum debet confiteri sacerdoti et non per nuntium ut ita maior incutiatur (Palat. lat. : efficiatur) verecundia, que partem penitentie relevat. Secundo dicitur quod qui vult confiteri discretum debet eligere sacerdotem cui confiteatur, qui sciat solvere et ligare. Tertio dicitur quod qui copiam sacerdotis non habet confiteatur proximo et ex desiderio sacerdotis veniam consequatur. Quarto dicitur quod occultum peccatum sufficit confiteri occulte, publicum vero publice est confitendum ». Milan, *Bibl. Ambros.*, cod. A. 238. inf., De Penit., dist.1, fol.55$^{r'-r''}$. Bibl. Vaticane, *cod. Borghes.* 270, fol. 185$^{v'}$ et *cod. Palat. lat.* 624, fol. 273$^{v'}$. Toutefois dans ce dernier manuscrit la glose est explicitement attribuée à Laurent d'Espagne. Il faut donc conclure que les même gloses, contenues dans les autres manuscrits, doivent aussi être attribuées à Laurent d'Espagne.

(1) *Cod. Borghes.* 180. En voici l'incipit : « *Humanum genus.* Intendit Gratianus dividere ius in ius humanum et divinum, dicens quod humanum genus duobus regitur, naturali iure et moribus ». Ce code donne un résumé avec un commentaire très court du Décret de Gratien.

(2) Magister dixerat... Item quod ubi deest sacerdos, potest quis proximo confiteri. *De Poenit.*, dist. 1, *Cod. Borghes.* 180 (non paginé). Est autem facienda (confessio) sacerdoti, scienti solvere et ligare, si possit haberi, alias est proximo facienda. *De Poenit.*, dist. 6, *Ibid.* — La glose plus récente ajoutée donne le texte suivant : « quia etsi illo cui confitebitur solvendi potestatem non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis ». *Ibid.*

(3) *Cod. Borghes.* 261, f. 129$^{r'-134v''}$. L'*abbreviatio* commence vers la fin de la cause 1^{e}, et va jusqu'à la fin du Décret. En voici l'incipit : « *Ecce cum honoris.* Sacramentum sacerdotalis promotionis pre ceteris omnibus magis et digne dandum vel accipiendum est ».

(4) *Quem penitet...* Tanta est vis confessionis ut si deest sacerdos confiteatur proximo ; fit dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis. *De Poenit.*, dist. 1, *Cod. Borghes.* 261, fol. 133$^{v'-v''}$.

Toutes ces Sommes anonymes permettent donc aux fidèles de se confesser à leur prochain dans le cas de nécessité et dans l'absence du prêtre et affirment que le pardon est obtenu *ex desiderio sacerdotis*.

III. Les premiers Décrétalistes.

Parmi les nombreux glossateurs des trois premières compilations (1) dont l'activité littéraire date d'avant le IVe Concile de Latran (1215), il faut citer Gilbert l'Anglais et Laurent d'Espagne ou Lanfranc. Le premier (2) fait allusion à la confession aux laïques ou plutôt à la réconciliation opérée par des laïques dans ses *Glossae ad collectionem amplificatam*. Il cite notamment l'opinion d'un certain maître Guillaume (3) dont il

(1) J. Brys, *De Dispensatione in iure canonico*, Wetteren, 1925, p. 154-156, donne une liste chronologique des divers glossateurs des premières compilations. Toutefois il semble avoir oublié Gilbert l'Anglais qui est à peu près le seul de tous les premiers décrétalistes qui ait parlé de la confession aux laïques.

(2) Gilbert a composé une double compilation ou collection : une simple collection *Collectio Gilberti*, contenue dans le Code D. 14 de la Bibl. publique de Fulda, fol. 1-31 et une collection amplifiée *Collectio amplificata Gilberti*, conservée dans la Bibl. publique de Fulda, cod. D. 5, fol. 84-132. Il aurait composé sa première collection vers 1201-1202 et sa seconde vers 1204-1205. Il faut encore remarquer que la collection amplifiée est enrichie d'un grand nombre de gloses dont Gilbert doit être considéré comme l'auteur. Elle aurait porté le nom de *compilatio secunda* avant l'apparition de l'ouvrage de Joh. Galensis qui, dans la suite, a été intitulé : *compilatio secunda*. Cf. F. Schulte, *Die Compilationen Gilberts und Alanus*, dans *Sitzungsberichte der Königl. Akademie der Wissenschaften, Philos. Histor. Classe*, t. 65, Vienne, 1870, p. 595 et suiv. Idem, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 188 et 84, note 8. A. Theiner, *Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones*, Rome, 1836, p. 17 et suiv. et p. 113 et suiv. D'après A. Theiner, *op. cit.*, p. 126, le code 433 de la Bibl. royale de Bruxelles contiendrait aussi la *Collectio Gilberti*. Nous n'avons pu retrouver cette collection dans le code 433 de la Bibl. royale.

(3) Quel est ce maître Guillaume, mentionné dans cette citation, ne peut être déterminé. F. Schulte, *Die Compilationen Gilberts und Alanus, loc. cit.*, p. 616, note 1, prétend qu'il n'a pu trouver nulle part une glose d'un maître de ce nom.

semble partager l'avis et qui soutient qu'en cas de nécessité ou en danger de mort il est permis à un laïque d'absoudre et de réconcilier celui qui aurait encouru une excommunication *latae sententiae*. S'il guérit, il n'a plus besoin de l'absolution du souverain Pontife,qui ne doit lui signifier que les pénitences à accomplir (1). Comme Gilbert ne traite dans ce passage que de la réconciliation, opérée par des laïques, F.Freisen a tort de recourir à ce texte pour prouver que quelques glossateurs considèrent la confession aux laïques comme un sacrement (2).

L'autre décrétaliste qui, dans ses gloses sur la troisième compilation, parle de la réconciliation par des laïques est Laurent d'Espagne ou Lanfranc (3). Dans le *De Sententia excommunicationis*, il pose la question si un laïque peut absoudre d'une excommuni-

(1) *Penitentes.* Magister Gwil. dicit, quod urgente mortis articulo ille qui incidit in canonem late sententie, etiam a laico,instante ultima necessitate, reconciliari et absolvi potest ita quod, etiamsi supervixerit postmodum et convaluerit, non eget absolutione summi pontificis ; debet tamen modum penitentie et satisfactionis a papa suscipere et hoc argumentum illius can. de consecr., dist III, « Sanctum est baptisma ». Ce texte a été édité par F. Schulte, *Die Compilationen Gilberts und Alanus*, dans *Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Classe*, t. 65, Vienne, 1870, p. 616.

(2) J. Freisen, *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Tubingue, 1888, p. 42 et 537.

(3) Nous ne savons vraiment si la glose citée doit être attribuée à Laurent d'Espagne ou à Lanfranc. Tous les deux ont composé des gloses sur les trois premières compilations terminées avant le IV^e^ Concile de Latran (1215).Cf.F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t.I, Stuttgart, 1875, p. 199 et 191. J. Brys, *De Dispensatione in iure canonico*, Wetteren, 1925, p. 154, note 6 et 7, prétend que toutes les gloses,signées *La.*,ne doivent pas toujours être attribuées à Lanfranc, comme l'avait soutenu F. Schulte, *op. cit.*, p. 199, note 5. Comme preuve il allègue que les gloses,signées *L.*ou *La.* dans le code vatic. lat. 1377, sont toujours signées *Laur.* ou *Laurentius* dans le cod. Borghes. 264 de la Bibl. Vaticane. Nous basant sur cette conclusion de J. Brys nous n'oserions nous prononcer avec certitude sur l'attribution de la glose, alléguée dans le texte touchant la confession aux laïques. Elle est empruntée au cod. Borghes.264 dans lequel elle est signée *La.* Or, d'après la conclusion de J. Brys, le cod. Borghes. 264 signerait ordinairement Laur. ou Laurentius les gloses empruntées à Laurent d'Espagne.C'est pourquoi nous croyons à une probabilité sérieuse en faveur de Lanfranc. Nous n'osons donc résoudre la question d'authenticité de la glose alléguée.

cation le prochain en danger de mort (1). La réponse est affirmative et pour le prouver il allègue le can. *Quem poenitet* du traité *De Poenitentia*, dist. I, et le can. *Sanctum est* du *De consecratione*, dist. 4, d'après lesquels le laïque peut relever en cas d'extrême nécessité d'une excommunication, réservée à l'évêque (2).

Dans ce passage, il s'agit, encore une fois, non d'une confession aux laïques, ni d'une absolution des péchés commis, mais d'une réconciliation opérée par des laïques. C'est pourquoi nous ne nous y arrêtons pas.

§ 2. — *Doctrine des Summae Confessorum.*

Durant le XI^e^ et le XII^e^ siècle le droit canonique avait subi une évolution continuelle, de sorte qu'au début du XIII^e^ il avait pris une extension considérable et embrassait une multitude de matières qui n'intéressaient proprement que le droit civil. De plus les éléments canoniques et théologiques nécessaires ou utiles à l'administration des sacrements se trouvaient dispersés à des endroits différents de collections énormes, composées depuis le milieu du XII^e^ siècle. Ces sommes d'ailleurs n'étaient destinées qu'aux professeurs et hommes versés dans le droit canonique, de sorte que les simples prêtres, souvent pauvres et sans instruction étendue, ne pouvaient se servir de ces ouvrages trop érudits et trop coûteux. La nécessité s'imposait donc de composer pour les prêtres une sorte de manuel dont ils pussent se servir avec fruit dans l'administration des sacrements et surtout du sacrement de Pénitence. Ces manuels, qui ont pris naissance au début du XIII^e^ siècle, ont reçu le nom de *Summae Confessorum*. Ces nouvelles Sommes ne contiennent pas seulement des exposés théoriques, mais aussi des leçons pratiques, se rapportant aux divers sacrements, mais surtout au sacrement de Pénitence. Les auteurs de

(1) Numquid a layco posset absolvi in articulo mortis. *Glossae in III compilationem. Lib.* V, De Sententia excommunicationis, can. « a nobis est », *Cod. Borghes.* 264 (non paginé).

(2) Arguitur quod sic, de pen., dist. 1, « quem penitet », et de consecr., dist. 4, « sanctum est », ubi laycus absolvit per extremam necessitatem quem episcopus debeat absolvere. La. *Ibid.*

ces Sommes posent des cas pratiques, tels que les confesseurs peuvent en rencontrer, les développent et y donnent la solution désirée. Ainsi ces sommes étaient-elles d'une grande utilité pour les confesseurs, ordinairement peu instruits et peu versés en théologie et en droit canonique.

Le premier théologien-canoniste qui soit entré dans cette nouvelle voie est l'anglais Robert de Flamesbury, Pénitencier de l'abbaye de Saint-Victor, près de Paris (1). Son *Poenitentiale* (2), qui doit avoir été écrit vers 1107-1115, (3) constitue un recueil méthodique de cas de conscience, rencontrés probablement lorsque, d'après un usage établi et approuvé par Innocent III, il entendait à Saint-Victor les confessions des étudiants de Paris (4). Le Pénitencier de Saint-Victor s'efforce de rassembler et de condenser dans cet ouvrage toutes les connaissances juridiques nécessaires au confesseur. Cette nouvelle direction donnée au droit canonique et inaugurée par Robert de Flamesbury a été suivie, durant le XIII^e^ siècle, par un grand nombre de théologiens-canonistes dont les plus grands sont sans conteste saint Raymond de Peñafort et Jean de Fribourg (5).

(1) J. Dietterle, *Die Summae confessorum* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV, 1903, p. 364-365, démontre que Robert de Flamesbury doit avoir été un anglais. Il aurait été pénitencier de l'abbaye de Saint-Victor à la fin du XII^e^ siècle et au début du XIII^e^. Cf. L. Saltet, *Les Réordinations*, Paris, 1907, p. 351.

(2) Ce *Poenitentiale* n'a pas encore été édité en entier ; il est conservé dans un grand nombre de manuscrits dispersés en diverses bibliothèques. Nous avons consulté le Cod. lat. 13.454 de la Bibl. Nationale de Paris et le Cod. B. VII. 30 de la Bibl. Universitaire de Bâle. J. Petit en a édité quelques extraits dans *Theodori archiepiscopi Cantuariensis Poenitentiale*, t. II, Paris, 1679, p. 170 et suiv.

(3) J. Dietterle, *op. cit.*, p. 373.

(4) Vers la fin du XII^e^ siècle les études avaient beaucoup baissé à l'abbaye de Saint-Victor, jadis si renommée au temps d'Hugues et de Richard. Toutefois on y accordait vers cette époque beaucoup d'attention à la morale, à la casuistique et surtout à l'administration de la Pénitence. L'usage s'était en effet établi que les étudiants de Paris vinssent à Saint-Victor pour s'y faire absoudre et Innocent III avait approuvé cette coutume et conféré des pouvoirs spéciaux au prêtre pénitencier de l'abbaye qui à la fin du XII^e^ et au début du XIII^e^ siècle était Robert de Flamesbury. Cf. L. Saltet , *op. cit.*, p. 351.

(5) Cf. J. Dietterle, *Die Summae confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV, 1903, p. 373 et suiv.

Réservant pour la IVe partie les *Summae Confessorum* écrites après 1215, nous nous bornerons ici à donner rapidement la doctrine de Robert de Flamesbury telle qu'il la relate dans son *Poenitentiale* (1). Ne faisant point allusion à la confession aux laïques, mais seulement à la réconciliation accordée par eux, le Pénitencier de Saint-Victor ne nous intéresse pas directement. Citons toutefois le texte en question. Distinguant une triple sorte de pénitences, la pénitence solennelle, la pénitence publique et la pénitence privée, il fait remarquer que la pénitence publique ne peut être imposée ou remise que par l'évêque ou son délégué, excepté dans la nécessité. Dans ce dernier cas le pénitent peut être également réconcilié par un laïque (2).

(1) Nous nous sommes basés sur le cod. lat. 13.454 de la Biblioth. Nationale de Paris et sur le cod. B. VII. 30 de la Bibl. Universitaire de Bâle. L'incipit de ces deux manuscrits concorde : « Res grandis immo permaxima ». L'explicit diffère. Celui du Cod. lat. 13.454 de la Bibl. Nationale est le suivant : « De eo qui hospitibus hospitalitatem denegaverit. Quicumque homo hospites non recepit in domo sua sicut dominus precepit et propter hoc regna celorum promisit, quanto tempore hospitibus humanitatem denegaverit et mandata evangelica iuxta possibilitatem suam non adimplevit, nec pedes laverit, nec eleemosinam fecerit, tanto tempore in pane et aqua, si non emendet, peniteat ». Le code B. VII. 30 de la Bibl. Universitaire de Bâle, après avoir indiqué les peines à infliger aux « non hospitibus » traite encore des pénitences à imposer à de nombreuses autres catégories de personnes et termine par le *De remissionibus*. En voici l'explicit : « Et paulatim hoc facias ut postea potius alleviationem petat penitens quam aggravationem et sicut puto tu securus eris ». Il résulterait de ces considérations que le code lat. 13.454 de la Bibl. Nationale serait incomplet et ne contiendrait point tout le *Poenitentiale* de Robert de Flamesbury.

(2) Penitentia alia sollempnis, alia publica, alia privata. Sollempnis est que fit in capite ieiunii quando cum sollempnitate in cinere et cilicio ejiciuntur ab ecclesia penitentes. Hec est etiam puplica quia puplice fita Puplica et non solempnis est que fit in facie ecclesie sine predicta sollempnitate ut peregrinacio. Privata est illa que cotidie privatim fit coram sacerdote. Sollempnem penitentiam non iniungit aliquis nisi episcopus vel aliquis de eius auctoritate nisi in necessitate ; tunc etiam poterit laicus eum reconciliare. *Lib. V*, De Poenitentiis iniungendis. Bale, *Bibl. Universitaire*, code B. VII. 30, f. 19v/ et *Bibl. nationale de Paris*, cod. lat. 13454, fol. 29r.

CHAPITRE TROISIÈME

Exposé systématique de la Doctrine des Théologiens et des Canonistes du XII[e] et du premier quart du XIII[e] s. touchant la confession aux laïques

ARTICLE PREMIER

OBLIGATION DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

§ 1. — *Obligation de la Confession en général.*

De l'exposé de la doctrine des théologiens et canonistes de cette époque se dégage une conclusion certaine : tous les docteurs du XII[e] et du début du XIII[e] siècle, sans en excepter Gratien, tout en enseignant que le pardon est accordé en vertu de la contrition, ont considéré la confession comme obligatoire pour la rémission des péchés.

Inutile d'insister plus longuement sur ce point et de rapporter à nouveau tous les témoignages des différents auteurs. Nous les avons exposés au cours du premier chapitre et nous y avons développé en même temps les raisons alléguées par les divers théologiens pour justifier cette double thèse. Un mot seulement des objections faites contre l'obligation de la confession.

On se heurte d'abord à un texte de saint Ambroise concernant la confession et la pénitence de saint Pierre : « Je lis bien que saint Pierre a pleuré, je ne lis pas qu'il se soit confessé ; j'apprends qu'il a versé des larmes, non qu'il ait satisfait ». Pour résoudre cette difficulté, l'auteur de la *Summa Sententiarum* observe que la confession n'était peut-être pas encore instituée quand saint Pierre fit pénitence et que, du reste, saint Ambroise avait voulu épargner au Prince des apôtres l'humiliation d'une confession publique (1). Abélard et son disciple, l'auteur de l'*Epitome* , pour

(1) *Summa Sententiarum*, VI, 10. MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 147.

résoudre cette même objection, avaient imaginé que saint Pierre n'avait pas confessé son péché de peur de scandaliser l'Église naissante. Le texte de saint Ambroise prouve donc qu'en certains cas exceptionnels le pécheur peut être dispensé de confesser ses fautes (1).

Pierre Lombard entreprit également de résoudre quelques difficultés. Il explique que saint Jean Chrysostome et les autres Pères, qui s'étaient exprimés comme si le prêtre n'avait pas à intervenir dans l'œuvre de la réconciliation des pécheurs, s'étaient simplement opposés à la confession publique, mais non à l'aveu fait au prêtre (2). Le cas de saint Pierre lui cause quelque embarras. Il est prêt à reconnaître que l'apôtre ne s'est peut-être pas confessé de son péché, parce que la confession n'était probablement pas encore instituée lorsqu'il pleura son reniement. Il ajoute cependant que saint Pierre a bien pu se confesser, sans que l'Évangile ait jugé à propos de relater le fait (3).

Quant aux raisons invoquées pour fonder l'obligation de la confession, elles appartiennent à des ordres différents.

Les premiers motifs allégués sont empruntés à l'Écriture Sainte. Hugues de Saint-Victor établit que le Christ, par les paroles : « Quorum remiseritis peccata etc... », a donné aux apôtres, et par eux aux évêques et aux prêtres, le pouvoir de remettre les péchés. Ce texte ne prouverait pas que le Sauveur a imposé aux pécheurs l'obligation de se confesser. Le Christ se serait contenté de prescrire aux médecins de guérir, sans rien dire aux malades, parce que ceux-ci avaient tout intérêt à recourir aux médecins. Ce sont les médecins eux-mêmes, à savoir les apôtres, et notamment saint Jacques, qui, voyant la négligence des malades, leur ont fait un précepte de chercher un remède dans la confession (4).

Le texte de saint Jacques, nous l'avons vu, a joué un grand rôle chez les théologiens et les canonistes du XII^e^ siècle. Certains auteurs n'y voient qu'une simple exhortation à se confesser et non pas un précepte. Abélard, qui tient la confession pour obli-

(1) *Ethica*, cap. XXV. MIGNE, *P. L.*, t. 178, col. 669. *Epitome*, cap. XXXVI, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 1756.

(2) *Sentent. lib. IV*. dist. XVII, cap. 5, dans Petri Lombardi libri IV Sententiarum, t. II, Quaracchi, 1916, p. 855.

(3) *Ibid.*, p. 856.

(4) *De sacramentis*, lib. II, pars XIV, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 552.

gatoire : « peccata confiteri debemus » (1), regarde néanmoins le mot de saint Jacques comme une simple exhortation (2). Roland estime également que saint Jacques invite seulement les fidèles à confesser leurs fautes (3). Gratien interprète aussi le texte de saint Jacques dans le sens d'une pure exhortation (4). D'autres, à la suite de Hugues de Saint-Victor, y voient plutôt une preuve de l'obligation de la confession. Tels sont Pierre Lombard (5), Richard de Saint-Victor (6), Alain de Lille (7) et Huguccio (8).

D'après Pierre le Chantre et Robert de Courçon, l'obligation de la confession résulterait d'un précepte imposé par le Christ : « est autem confessio ad poenitentiam triplex : cordis quae fit Deo, oris quae vicario Christi imperantis : « Ite, ostendite vos sacerdotibus » et operis ».

Quelques théologiens rangent la confession parmi les institutions de l'Église : ceux qui la négligent seront damnés, pour le mépris qu'ils manifestent envers cette institution ecclésiastique. Tels sont l'auteur de l'Epitome (9) et Robert Pulleyn (10).

Lorsque Gratien eut rassemblé un grand nombre de textes scripturaires et patristiques, tous les premiers scolastiques et décrétistes attachent une grande importance aux témoignages emprun-

(1) *Sermo VIII*, Migne, *P.L.*, t. 178, col.442.

(2) Ad hanc (confessionem) nos apostolus Iacobus adhortans, ait : confitemini etc... *Ethica*, cap. XXIV, Migne, *P.L.*, t. 178, col. 668.

(3) Quod autem dicitur : confitemini alterutrum, diximus hoc esse exhortatorium, quod ad confessionem exhortamur. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891, p. 248.

(4) Vel enim sunt verba exhortationis, non iussionis sicut illud : confitemini alterutrum. *Decretum*, Pars II, Causa XXXIII, Quaest. III, De Poenitentia, dist. I, Migne, *P.L.*, t. 187, col. 1557.

(5) Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Iacobi : Confitemini... comprobatur. *Sent. lib. IV*, Dist. XVII, cap. 3., *édit. cit.*, p. 850.

(6) *De potestate ligandi atque solvendi*, cap. V, Migne, *P.L.*, t.196, fol. 1163.

(7) *De arte praedicatoria*, cap. 31, Migne, *P.L.*, t. 210, col. 172.

(8) *Confitemini*. Gratianus dicit hoc esse exortationem et consilium. Beda dicit esse preceptum. Plus est credendum bede. *Cod. vatic. lat.* 2280, fol. 209r''.

(9) Migne, *P.L.*, t. 178, col. 1757.

(10) *Sent. VI*, 59, Migne, *P.L.*, t. 186, col. 908.

tés aux Pères, pour fonder l'obligation de la confession. Ainsi, d'après Pierre Lombard, la nécessité de la confession ne se prouve pas seulement par le « Confitemini alterutrum » de saint Jacques, mais aussi par de nombreux autres témoignages, dont il en énumère quelques-uns (1).

Toutefois les théologiens ne se sont point arrêtés à des raisons d'ordre scripturaire et patristique pour justifier l'obligation de la confession, mais ils se sont efforcés de trouver et de développer également des raisons d'ordre théologique et pratique. Pour presque tous, la confession est nécessaire parce que, grâce à elle, les prêtres peuvent imposer une satisfaction proportionnée aux péchés et requise pour le pardon. Pierre Lombard allègue ce motif : « Christus enim hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut confitentibus poenitentiae satisfactionem darent et eosdem, salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent » (2). Tous les premiers scolastiques et tous les décrétistes enseignent unanimement la nécessité de la confession pour permettre au prêtre de donner l'absolution, c'est-à-dire de déclarer officiellement les péchés remis. Enfin les théologiens de cette époque apportent encore plusieurs autres raisons théologiques pour expliquer la nécessité de la confession. Le motif allégué par le Pseudo-Augustin se retrouve généralement : la confession est nécessaire parce que, par la confusion qu'elle excite, elle constitue une grande partie, voire même la plus grande partie de la satisfaction et provoque chez le pénitent les dispositions requises pour obtenir le pardon. Cette raison est alléguée par Babion (3), Abélard (4), Hugues de Saint-Victor (5), Pierre Lombard (6), Gratien (7), Alain de Lille (8), Pierre le Chantre (9) et tous les autres théologiens et canonistes du XII^e siècle (10).

(1) *Sent. lib. IV*, Dist. XVII, cap. 3, *édit. cit.*, p. 851-853.
(2) *Sent. lib. IV*, Dist. XVII, cap. 3, *édit. cit.*, p. 851.
(3) *Sermo XXX*, MIGNE, *P.L.*, t. 171, col. 484.
(4) *Ethica*, cap. XXIV, MIGNE, *P.L.*, t. 178, col. 668.
(5) *De Sacramentis*, lib. II, pars XIV, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 553-554.
(6) *IV Sent.*, Dist. XVII, cap. 3, *édit. cit.*, p. 851-853.
(7) *Decretum*, loc. cit., MIGNE, *P.L.*, t. 187, col. 1560.
(8) *Contra Haereticos*, lib. I, cap. 56, MIGNE, *P.L.*, t. 210, col. 358-359.
(9) *Verbum abbreviatum*, cap. 143, MIGNE, *P.L.*, t. 205, col. 342.
(10) Cf. Chapitre deuxième, passim.

L'importance, attachée à cette raison par les auteurs du XII^e^ siècle, s'explique quand on tient compte de l'évolution de la discipline pénitentielle de cette époque. Durant ce siècle les pénitences perdent de plus en plus de leur importance et ne sont plus tenues en grande considération. Le prêtre impose une satisfaction qui, selon son propre jugement, convient le mieux au pécheur.

Pour expliquer cette mitigation étonnante, cet adoucissement extraordinaire, les théologiens ont recours à une double raison. D'un côté, ils allèguent le même motif que les auteurs du XI^e^ siècle : la pénitence ne doit plus être si rigoureuse ni si sévère, vu que la confession, par la confusion qu'elle excite, tient en grande partie la place de la pénitence. Mais ils introduisent une raison nouvelle, à savoir, que Dieu ne regarde pas tant les œuvres que le cœur et qu'il ne fait pas tant attention aux pratiques extérieures de pénitence qu'à la sincérité de la contrition.

Durant cette époque, tous les théologiens considèrent la contrition comme l'élément principal, la partie essentielle de la discipline pénitentielle, en sorte que la rémission du péché est attribuée principalement à la contrition. Avec cette nouvelle conception de la Pénitence apparaît également une nouvelle raison de la nécessité de la confession : l'aveu est nécessaire parce qu'il constitue le signe extérieur de la contrition et même parce qu'il est une partie intégrante de la contrition. Tous les premiers scolastiques considèrent, en effet, la confession comme le signe extérieur du repentir, comme nous l'avons d'ailleurs suffisamment fait ressortir dans le deuxième chapitre de cette partie. Tels sont, pour n'en citer que quelques uns, Hugues de Saint-Victor (1), Gratien (2), Pierre Lombard (3), la « Summa super sententias magistri Petri » (4), Alain de Lille (5).

Selon tous ces auteurs, seul le pénitent qui ne rougit pas de s'accuser de ses péchés peut être considéré comme véritablement contrit et repentant. D'où ils ont conclu logiquement à la nécessité de la confession.

(1) *De Sacramentis*, Lib. II, pars XIV, MIGNE, *P.L.*, t. 176, col. 553-554.

(2) *Decretum*, loc. cit., col. 1558.

(3) *Sent. lib. IV*, dist. XVII, cap. 1, cap. 3 et cap. 5, *édit. cit.*, p. 848-849, 851-852 et 856-857.

(4) P. SCHMOLL, *op. cit.*, p. 76.

(5) *Contra haereticos*, MIGNE, *P.L.*, t. 210, col. 358.

Pendant toute cette période, la raison prédominante de la nécessité de la confession se trouve, non plus en ce que, par la confusion, la confession constitue la pénitence par excellence, comme ce fut le cas pour l'époque précédente, mais en ce que la confession est considérée comme le signe extérieur de la contrition.

§ 2. — *Obligation de la Confession aux Laiques.*

De l'exposé des doctrines des théologiens et des canonistes du XII^e^ siècle, analysées dans le deuxième chapitre de la troisième partie de cet ouvrage, il résulte que la plupart des premiers scolastiques et des premiers décrétistes défendent soit la nécessité, soit au moins la licéité de la confession aux laïques des péchés véniels et même des péchés mortels en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre.

Les raisons alléguées pour justifier cette confession sont d'un double ordre : les unes sont empruntées à l'autorité des Pères et des théologiens, les autres à la doctrine pénitentielle de l'époque.

Hugues de Saint-Victor, pour prouver la nécessité de l'aveu des péchés véniels aux laïques, et le Prévostin, pour expliquer la licéité de la même pratique, font appel à l'autorité du vénérable Bède qui, dans son Commentaire sur l'Épître de saint Jacques, enseigne, d'après le premier, l'obligation et d'après le second, la simple licéité de cette pratique.

Les théologiens qui défendent la nécessité de la confession au prochain des péchés graves, en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre, s'appuient en général sur l'écrit *De vera et falsa poenitentia* dont ils invoquent le témoignage en faveur de leur thèse. Ce traité, à cause du nom illustre de saint Augustin qu'il portait, jouit d'une grande autorité parmi les théologiens du XII^e^ et du XIII^e^ siècle. Il faut même ajouter que c'est à cause de cette fausse attribution qu'il a exercé tant d'influence et que la pratique de la confession aux laïques a été défendue et soutenue avec tant d'énergie par l'universalité des théologiens et des canonistes de cette période.

Parmi les auteurs qui font appel au pseudo-Augustin citons, entre autres, Gratien, Pierre Lombard, Pierre le Chantre, les « Sententiae Divinitatis », Alain de Lille.

L'influence,exercée par l'évêque d'Hippone jusqu'au XIIIe siècle, était extraordinaire. Les théologiens lui attribuent une plus grande autorité qu'aux autres Pères et la preuve patristique de la plupart d'entre eux se réduit à des citations empruntées aux seuls écrits de saint Augustin. Ils en parlent dans les termes les plus élogieux et le reconnaissent comme leur Maître.

Ainsi Alcuin († 804), dans ses écrits, dépend en grande partie de saint Augustin (1). Il en est de même de Paschase Radbert, abbé de Corbie († 860) (2). Servatus Lupus († circa 862) célèbre par les épithètes les plus élogieuses saint Augustin comme penseur, écrivain et exégète : « Clarissimus idemque suavissimus auctor Augustinus » (3) ; — « Vir ille divini ingenii » (4) ; — « Ipse autem Augustinus, quem nescias utrum rerum inventione magis an dicendi felicitate mireris » (5). Chez Prudent de Troies († 861), dans une de ses lettres, c'est l'apothéose du célèbre Docteur : « Doctrinam beatissimi Patris Augustini omnium absque ulla dubietate undecumque doctissimi sanctarum Scripturarum auctoritati in omnibus concordissimam, quippe nullus doctorum obstrusa earum scrupulosius rimatus, diligentius exquisierit, verius invenerit, veracius protulerit, luculentius enodaverit, fidelius tenuerit, robustius defenderit, effusius disseminaverit » (6).

L'influence, exercée par saint Augustin durant la période carolingienne, ressort surtout du grand nombre des florilèges et des chaînes composés d'extraits des œuvres de l'évêque d'Hippone et appelés « *Flores ex S. Augustino* ».

Durant le XIe siècle, c'est-à-dire durant la période préscolastique, l'autorité de saint Augustin éclipsait encore celle de n'importe quel autre Père. Bérenger de Tours († 1088) parle avec enthousiasme du Docteur d'Hippone (7). Lanfranc considère Augustin comme « Ecclesiae columna et firmamentum veritatis » (8).

(1) M. GRABMANN,*op. cit.*, t. I, p. 194.
(2) *Ibid.*, p. 200.
(3) *Epistola* 4, MIGNE, *P.L.*, t. 119, col. 444.
(4) *Epistola* 5, *Ibid.*, col. 446.
(5) *Liber de tribus quaestionibus*, *Ibid.*, col. 634.
(6) MIGNE, *P.L.*, t. 115, col. 973.
(7) NEANDER, *Berengarii Turonensis opera quae supersunt tam edita quam inedita*, t. I, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, Berlin, 1834, p. 102.
(8) *De corpore et sanguine Domini*, cap. 18, MIGNE, *P.L.*, t. 150, col. 433-434.

Yves de Chartres a rassemblé dans le premier livre de son Décret un nombre important de citations empruntées à saint Augustin.

C'est pendant ce même siècle que fut composé le traité *De vera et falsa Poenitentia* sous le nom de saint Augustin, nom qui lui acquit la grande autorité dont il jouit dans les siècles suivants. Que cette fausse attribution ait pu passer inaperçue, cela s'explique suffisamment par le fait que les théologiens de ces temps ne citant pas saint Augustin d'après ses œuvres originales, mais d'après des florilèges et des chaînes, ne pouvaient distinguer les ouvrages authentiques du grand Docteur de ceux qu'on lui attribuait (1). Il se faisait ainsi qu'un auteur, voulant donner une grande autorité à sa doctrine et la voir acceptée par les théologiens, attribua tout simplement son ouvrage à saint Augustin et parvint sans aucune difficulté à le lancer sous ce nom illustre dans le public. Ainsi parut le traité *De vera et falsa Poenitentia.*

Aucun écrivain postérieur n'osa l'attaquer ni révoquer en doute la doctrine préconisée dans cet écrit, à cause du nom illustre qui la patronait. L'autorité, en effet, dont jouit saint Augustin parmi les premiers scolastiques, est vraiment étonnante. Ainsi pour Jean de Salisbury, saint Augustin est le « doctor ille Ecclesiae, cuius nemo satis memor esse potest » (2). Pierre le Mangeur dit de lui dans un de ses sermons : « Hec omnia in patre Augustino, qui libros eius inspexerit diligenter, indubitanter cognoscit » (3). Robert de Melun célèbre saint Augustin comme « lumen Ecclesiae de tenebris gentium ad fidem vocatum ». L'influence, exercée par l'évêque d'Hippone sur les premiers scolastiques, ressort encore abondamment de leurs ouvrages. Pour eux, il constitue l'autorité la plus grande et la source principale de leurs doctrines. Aussi les citations, empruntées à saint Augustin, sont-elles innombrables.

Eu égard donc à la grande autorité dont jouit saint Augustin au moyen âge, nous pouvons affirmer que l'extension considérable, prise par la confession aux laïques, et l'approbation universelle rencontrée par cette pratique parmi les théologiens et cano-

(1) J. De Ghellinck, S. I., *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques : ses sources, ses copistes*, dans *Revue d'Hist. Ecclés.*, t. X, 1909, p. 290. M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, p. 82-87.

(2) *Policraticus*, lib. 7, cap. 9, Migne, *P.L.*, t. 199, col. 657.

(3) M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, p. 88.

nistes, sont dues en grande partie à l'influence du nom de saint Augustin, sous le patronage duquel elle avait été proposée. Il en résulte que la raison d'ordre patristique empruntée au Pseudo-Augustin, à laquelle les premiers scolastiques et les premiers décrétistes ont recours pour justifier leur théorie de la confession aux laïques, doit être considérée comme une des raisons principales alléguées pour expliquer cette pratique.

A côté des raisons patristiques, les auteurs citent encore des raisons théologiques, pour expliquer la nécessité ou la licéité de la confession aux laïques. Ils font à peu près tous valoir les motifs suivants. Ils considèrent la confession aux laïques comme licite ou obligatoire, d'abord parce que, par la confusion qu'elle excite, la confession constitue une grande peine et remplace de la sorte une grande partie de la satisfaction, ensuite parce qu'elle constitue le signe extérieur de la contrition, qui ne peut être sincère sans l'aveu des péchés. Le pardon ne pouvant être obtenu sans contrition et celle-ci ne pouvant exister sans confession, il faudra donc faire l'aveu de ses péchés chaque fois qu'il est possible, non seulement au prêtre, mais aussi aux laïques. Même dans ce dernier cas la confession démontre la sincérité de la contrition. Ensuite, comme d'un côté la rémission ne peut être complète sans la satisfaction qui remet les peines temporelles et que, d'un autre côté, la confession tient la place d'une grande partie, sinon de la plus grande partie de la satisfaction, le fidèle devra accuser ses péchés, chaque fois qu'il en a l'occasion, non seulement aux prêtres, mais aussi à des laïques, puisque cette dernière confession peut également exciter la confusion et par là remplacer une partie de la satisfaction.

Les théologiens indiquent encore une autre raison de la licéité et de la nécessité de la confession aux laïques, en ce qu'elle manifeste dans le pénitent le désir de se confesser au prêtre. En effet, d'après les premiers scolastiques, l'intervention du prêtre est absolument requise pour la rémission des péchés ; le prêtre remet définitivement les fautes en les déclarant officiellement pardonnées et de plus il remet, par l'absolution, une partie de la satisfaction. C'est pourquoi ils enseignent que dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre, il faut avoir au moins le désir sincère de son intervention. Or, d'après les premiers scolastiques, la sincérité de ce désir se manifeste dans la confession faite à des laïques : c'est un indice certain de ce désir. De ces considérations

les théologiens et canonistes du XII^e siècle concluent à la nécessité ou du moins à l'utilité de la confession aux laïques.

ARTICLE DEUXIÈME

MATIÈRE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

Le double courant qui, par rapport à la matière de la confession aux laïques, s'est manifesté durant le XI^e siècle, persiste encore aux XII^e et XIII^e : celui qui fait des seuls péchés véniels l'objet de cette confession et celui qui permet aux laïques de connaître aussi les péchés mortels.

En ce qui concerne l'aveu des péchés quotidiens, Anselme de Laon et Babion déclarent qu'il faut accuser en règle générale les péchés graves au prêtre, tandis que les péchés véniels peuvent être confessés au prochain, parce que, dans ce cas, les prières des fidèles sont suffisantes pour les expier.

Alger de Liége, Hugues de Saint-Victor, Raoul Ardent, Étienne Langton et Pierre de Poitiers admettent également la confession des péchés légers au prochain et assignent aussi les prières communes comme la raison de la rémission de ces fautes.

D'après Pierre Lombard, Bandin, la *Summa super Sententias magistri Petri*, Barthélémy d'Oxford et Huguccio, les fidèles peuvent toujours faire l'aveu de leurs fautes légères au prochain, même en présence d'un prêtre, pourvu qu'ils ne le fassent pas par mépris pour le ministre de l'Église.

Robert Pulleyn enseigne que l'aveu des fautes légères, fait aux égaux, à la façon des prêtres qui le font journellement aux assistants, suffit pour en obtenir le pardon.

D'après le Prévostin, le fidèle ne pourrait accuser ses fautes vénielles au prochain que dans le cas où il ne pourrait trouver un prêtre.

Tous ces théologiens, à l'exception du Prévostin, placent la raison de l'efficacité de la confession des péchés véniels, faite au prochain, dans les prières communes des compagnons auxquels ils s'accusent. Le Prévostin, au contraire, considère la rémission des péchés, opérée par un tel aveu, comme le fruit du désir d'un prêtre, manifesté dans cette confession.

Quelques auteurs comme Babion, Pulleyn, Raoul Ardent, Honoré d'Autun et Pierre de Poitiers rapprochent ce mode de

confession aux laïques des confessions générales qu'accomplissent quotidiennement les prêtres entre eux et devant la foule, en récitant le *confiteor*, tandis que d'autres, comme le Prévostin, considèrent l'aveu des péchés véniels, fait au prochain, comme une confession particulière et détaillée de ces péchés.

A côté de cette pratique, la plupart des premiers scolastiques et des premiers décrétistes admettent la nécessité ou au moins la licéité de la confession des péchés mortels à des laïques, en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre. D'autres, comme Richard de Saint-Victor, se contentent d'affirmer qu'il faut confesser les péchés graves à un prêtre, excepté en cas de nécessité et en l'absence du prêtre.

Voici donc notre conclussion : tous les théologiens et canonistes du XII^e^ siècle et du premier quart du XIII^e^ soutiennent que les fidèles peuvent toujours s'adresser au prochain pour lui confesser leurs péchés véniels ; et la plupart prétendent qu'en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre, ils peuvent de plus lui révéler leurs fautes graves. Ainsi la matière de la confession aux laïques n'est pas seulement le péché véniel mais aussi le péché mortel.

ARTICLE TROISIÈME.

Ministre de la confession aux laïques.

Le ministre ordinaire de la confession des péchés véniels est le prochain, prêtre ou laïque, de sorte que, même en présence d'un prêtre, les fidèles peuvent s'adresser aux laïques pour leur confesser leurs péchés véniels, pourvu toutefois qu'ils ne le fassent point par mépris pour le prêtre. Tel est l'enseignement de Pierre Lombard, de la *Summa super sententias magistri Petri* et d'Huguccio. D'autres, tout en n'étant pas si explicites, semblent également adopter cette doctrine : les uns, comme Hugues de Saint-Victor, en affirmant que pour les péchés véniels il faut s'adresser à ses compagnons, les autres, comme Pulleyn et Bandin, en admettant comme suffisante la confession des péchés légers, faite au prochain.

Les premiers scolastiques sont donc d'accord pour soutenir que la confession des péchés véniels ne doit pas se faire au prêtre, mais qu'il suffit de s'en accuser à son prochain. Il y a un seul dissident, à savoir le Prévostin, d'après lequel le fidèle ne peut faire

l'aveu de ses fautes vénielles à son compagnon qu'en cas de nécessité.

Quant aux péchés mortels, tous les théologiens du XII^e siècle, de même que ceux du premier quart du XIII^e, enseignent unanimement qu'il faut se confesser au prêtre, qui seul a le pouvoir de lier et de délier.

Toutefois ils proclament qu'en certains cas exceptionnels, il est ordonné ou du moins permis aux fidèles d'accuser leurs péchés mortels au prochain.

Cependant ils ne déterminent généralement pas ce qu'ils entendent par prochain. Durant cette époque,Pierre le Chantre est un des rares théologiens qui apporte quelque explication plus précise à ce sujet et qui s'efforce en même temps de la justifier. Après avoir posé en principe qu'en cas de nécessité et dans l'absence d'un prêtre on est obligé de faire l'aveu de ses péchés,même mortels, au prochain, il se demande si l'on est également tenu de le faire à un juif, à un païen ou à un hérétique manifeste. Il répond d'abord d'une manière générale que dans un tel cas, il n'existe pas d'obligation de se confesser. Il fait ensuite une distinction : dans le cas où la religion chrétienne serait, par une telle confession, l'objet des railleries des juifs, des païens ou des hérétiques, on ne pourrait pas s'adrssser à eux ; dans le cas contraire, on peut se confesser à eux ou s'en abstenir suivant que Dieu l'inspirera. Les auteurs ne font généralement pas attention à cette distinction importante, posée par Pierre le Chantre, et affirment que, selon cet auteur, les fidèles peuvent se confesser à un juif, à un païen ou à un hérétique (1). Il démontre ensuite qu'on ne peut se confesser ni à un homme qui a perdu complètement l'usage de la raison ni à un enfant, mais qu'on peut le faire à tout fidèle discret, peu enclin à se scandaliser de la confession qu'on lui fera.

La conlusion s'impose : selon l'opinion commune, il est permis et même,d'après quelques-uns, nécessaire, en cas de nécessité et dans l'absence d'un prêtre, de confesser ses péchés à un fidèle, à un chrétien.

(1) G. Gromer, *op. cit.*, p. 19. A. Koeniger, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, Munich, 1906, p. 73.

ARTICLE QUATRIÈME

Valeur rémissive de la confession aux laïques

Il nous faut traiter successivement de l'efficacité des deux manifestations différentes de la confession aux laïques, en vigueur durant le XII^e^ siècle, à savoir, de l'efficacité de la confession des péchés véniels et de celle de l'aveu des péchés mortels.

D'après quelques théologiens la rémission des péchés légers obtenue à la suite d'une confession faite au prochain, ne serait point le fruit direct de la confession elle-même, mais des prières que les confesseurs laïques adressent à Dieu pour implorer le pardon de ces fautes. Telle est l'opinion défendue par Hugues de Saint-Victor, Babion, Robert Pulleyn, Raoul Ardent et Étienne Langton.

D'autres auteurs, au contraire, comme Pierre Lombard, Bandin, la « Summa super sententias magistri Petri » et Huguccio semblent admettre que la confession des péchés véniels elle-même obtient de Dieu la rémission de ces fautes. Ils affirment que l'aveu des péchés légers, fait à des laïques, même en présence de prêtres, suffit pour en obtenir le pardon et ils ne font aucune allusion aux prières des fidèles. Si une telle confession est suffisante par elle-même pour la rémission, celle-ci n'est donc pas le fruit des prières des chrétiens, mais doit être considérée comme l'effet d'une vertu intrinsèque à la confession. Cette vertu doit avoir une valeur si grande aux yeux de Dieu, qu'elle le dispose à accorder le pardon là où il la voit réalisée. Quelle est cette vertu intrinsèque à l'aveu? Les auteurs ne la déterminent point. Toutefois de leur théorie générale touchant la nécessité de la confession on peut déduire que ce doit être la confusion. Ils considèrent, en effet, cette dernière comme pouvant remettre les peines temporelles et remplacer une grande partie de la satisfaction. Pour eux donc le pardon des péchés véniels, accordé à la suite d'une confession faite à un semblable, serait l'effet de l'humiliation, de la confusion provoquée par une telle confession.

Selon le Prévostin, une telle rémission serait l'effet du désir du prêtre, manifesté par celui qui s'adresse à son prochain, pour ses péchés légers. D'après lui, en effet, d'un côté le péché véniel lie le pécheur par des peines temporelles et, d'un autre côté, le prêtre seul a le pouvoir de lier et de délier. Si les fidèles veulent être

déliés des peines temporelles, contractées par le péché véniel, ils devront donc s'adresser au prêtre. Cependant, s'ils ne peuvent trouver un prêtre,ils pourront obtenir le pardon de ces fautes en les confessant à leur prochain, parce que, par cet acte, ils manifestent leur désir de se confesser à un prêtre.

Les premiers scolastiques assignent donc une triple raison à la rémission des péchés véniels, obtenue à la suite de la confession que l'on en fait au prochain : Dieu accorde le pardon de ces fautes, suivant les uns en vertu des prières des fidèles, suivant les autres en vertu de l'humiliation et de la confusion provoquées par un tel aveu, selon le Prévostin en vertu du désir du prêtre, dont la confession au prochain constitue le signe sensible.

Dans aucun de ces trois cas la rémission n'est attribuée à une absolution qu'aurait donnée le laïque, de sorte qu'elle ne peut être considérée comme effet sacramentel de la confession faite au prochain. Aucun des premiers scolastiques, d'ailleurs, n'a considéré cette confession comme un sacrement.

Mais en est-il de même de la confession des péchés mortels? Les laïques n'ont-ils pas été considérés par les théologiens et canonistes du XII^e^ siècle comme pouvant remettre le péché? Le pardon obtenu à l'occasion de la confession aux laïques n'a-t-il pas été regardé comme l'effet sacramentel de cette confession? La réponse doit être nécessairement négative.

Tous les théologiens et canonistes du XII^e^ et du début du XIII^e^ siècle sont unanimes à affirmer que les prêtres seuls ont le pouvoir de lier et de délier et,en conséquence, de remettre ou de retenir les péchés. Ils refusent explicitement ce pouvoir aux laïques.

Cependant, d'un autre côté, il est un fait non moins certain que la rémission obtenue dans la confession aux laïques est considérée comme la suite de cet aveu. Puisque de l'avis de tous les auteurs, le prochain n'a pas le pouvoir de remettre les péchés, quelle est la cause du pardon dans une pareille confession?

Pour tous les premiers scolastiques, la rémission complète du péché est l'effet de la contrition, de la confession, de la satisfaction et de l'absolution. Toutes ces parties contribuent, chacune à sa façon, à obtenir le pardon, de sorte qu'ils considèrent la Pénitence, non comme une seule entité, dont toutes les parties concourent à la production d'un seul et même effet, la rémission, mais comme la juxtaposition d'éléments différents qui, dans l'économie du pardon, apportent chacun leur part distincte

pour aboutir à la rémission totale des péchés. Ainsi la contrition remettrait la faute et les peines éternelles, la confession, la satisfaction et l'absolution remettraient les peines temporelles et de plus l'absolution déclarerait la faute et la peine éternelle définitivement remises. En outre la confession, en tant qu'elle est le signe de la contrition, concourt également à la rémission de la faute et de la peine éternelle puisque le repentir ne peut être sincère sans la confession.

Voilà comment ils conçoivent la rémission sacramentelle du péché. Ces indications aideront à donner une solution au problème de l'efficacité de la confession aux laïques. Les théologiens et canonistes du XII^e^ et du début du XIII^e^ siècle considèrent donc les quatre parties de la Pénitence comme nécessaires pour la rémission du péché, de sorte que, si l'on ne peut les réaliser toutes, il faut au moins en avoir le désir sincère. Ils exigent partout et toujours la contrition, qu'ils considèrent comme la cause rémissive de la faute. Quant aux autres parties, la confession, la satisfaction et l'absolution, il faut au moins les désirer dans le cas où l'on ne peut de fait ni se confesser, ni satisfaire, ni recevoir l'absolution.

Selon les premiers scolastiques, Dieu seul accorde le pardon et remet les péchés, mais il le fait en tenant compte de la vertu respective inhérente à chaque élément de la Pénitence et suivant le concours apporté par chacune de ses parties constitutives : il pardonne la faute et la peine éternelle en vertu de la contrition véritable qui, comme telle, suppose la confession ; il remet les peines temporelles par la confession, la satisfaction et l'absolution ; le prêtre, en vertu de son pouvoir de lier et de délier, couronne toute l'œuvre en déclarant officiellement le péché remis. Quatre éléments concourent donc à la rémission complète et définitive de la faute et des peines éternelles : la contrition, la confession, la satisfaction et l'absolution.

Dans la confession aux laïques, le pardon s'obtient en vertu de la contrition. Toutefois, comme de l'avis des théologiens et des canonistes du XII^e^ siècle il ne peut y avoir de contrition sincère sans la confusion, sans l'humiliation provoquée par la confession, et comme cette dernière est considérée universellement comme le signe sensible de la contrition rémissive du péché, ils peuvent aussi regarder la rémission des péché comme l'effet de la confession, d'après l'adage philosophique « causa causae est causa causati ».

De plus, ils exigent unanimement pour le pardon l'intervention du prêtre qui, par l'absolution, remet définitivement le péché. Si le fidèle est dans l'impossibilité de remplir cette condition, celle-ci peut être suppléée par le désir de l'absolution du prêtre. Bien plus, tous les auteurs enseignent que la contrition véritable est impossible sans ce désir. Exigé pour le pardon, il est censé ne pas exister si le pécheur néglige de se confesser à son prochain dans le cas où la chose est possible. De l'avis de tous, en effet, la confession aux laïques constitue le signe sensible de la sincérité du désir du prêtre. Se basant sur cette conception, un grand nombre d'auteurs affirment que, dans la confession aux laïques, les péchés sont remis « ex desiderio sacerdotis ».

D'après cette conception, le pardon, accordé par Dieu à l'occasion d'une confession faite à des laïques, est en réalité toujours attribué à la contrition véritable et sincère dont la confession, faite au prochain, constitue le signe sensible.

Il résulte donc de cet exposé qu'aucun théologien ni aucun canoniste du XII^e^ et du début du XIII^e^ siècle n'a considéré la confession faite à des laïques comme une confession sacramentelle : ils leur dénient tout pouvoir de lier et de délier et ils considèrent la rémission comme l'effet de la contrition véritable et sincère.

Même les deux canonistes, Sicard de Crémone et Huguccio, qui peuvent faire difficulté à ce sujet, à cause du parallèle étroit qu'ils établissent entre le Baptême administré et la confession entendue par des laïques, ne peuvent en aucune façon être considérés comme défenseurs ou protagonistes du caractère sacramentel de la confession aux laïques. Nous avons, en effet, établi plus haut qu'il est impossible de démontrer que, selon ces décrétistes, la confession aux laïques constituerait le sacrement de Pénitence tel qu'il a été défini par le Concile de Trente et tel que les théologiens l'entendent de nos jours.

ARTICLE CINQUIÈME

EXPLICATION THÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

La confession des péchés quotidiens au prochain, telle que l'entendaient la plupart des théologiens du XII^e^ siècle, se rattache

étroitement à la même pratique, préconisée déjà au VIIIe siècle par le vénérable Bède, (dont ils rapportent d'ailleurs tous le témoignage), au IXe par Jonas d'Orléans, Rhaban Maur, etc., et trouvant son origine dans la coulpe, pratiquée plusieurs fois par jour dans les monastères,où les moines s'accusaient mutuellement de leurs manquements, pour en obtenir le pardon par la vertu des prières de leurs frères. Qu'au XIIe siècle il s'agit d'une pratique semblable, Babion, le cardinal Pulleyn et Raoul Ardent l'affirment explicitement, puisqu'ils rapportent que les clercs, après s'être confessés mutuellement dans l'église leurs péchés quotidiens, prient ensuite les uns pour les autres.

D'ailleurs, la pratique de confesser les péchés légers à ses semblables est entièrement conforme aux théories pénitentielles de l'époque. En effet, tous les théologiens considèrent les seuls péchés mortels comme la matière obligatoire de la confession au prêtre ; seuls les péchés graves constituent l'objet du précepte de la confession, imposé, soit par le Christ, soit par les apôtres, soit par l'Église. Il n'est donc pas requis de confesser les péchés véniels au prêtre pour en obtenir le pardon ; toute bonne œuvre peut en obtenir de Dieu la rémission. C'est pourquoi, pour le pardon des péchés véniels, ils insistent avant tout sur la valeur de la prière, enseignée par saint Jacques (V, 16), ainsi que sur la vertu de la confusion et de l'humiliation, provoquées par la confession.

Comme le péché véniel n'entraîne que des peines temporelles qui peuvent être remises par la confusion et l'humiliation, excitées par l'aveu, et comme la confession, faite au prochain, peut obtenir cet effet, il n'est donc pas étonnant que plusieurs théologiens, comme Pierre Lombard, Bandin, Huguccio, aient enseigné que la confession des péchés véniels, faite à ses semblables, suffit pour en obtenir le pardon.

Le Prévostin est le seul dissident en cette matière. Il semble considérer la confession aux prêtres comme nécessaire même pour les péchés véniels. Il admet que les fidèles peuvent seulement en cas de nécessité avouer leurs péchés quotidiens à leurs semblables et il enseigne que, dans ce dernier cas, ces fautes sont remises « ex desiderio sacerdotis ». C'est d'ailleurs le théologien le plus rigoureux de l'époque pour sa théorie de la confession aux laïques.

Quant à la confession des péchés mortels aux laïques, on peut la rattacher à deux causes principales, notamment à l'influence

exercée par le traité *De vera et falsa Poenitentia,* attribué à saint Augustin, ainsi qu'à la doctrine pénitentielle de l'époque.

Comme la première cause a été suffisamment traitée à l'article premier de ce chapitre, la seconde devra seule former l'objet d'un examen spécial. Nous avons demontré dans la deuxième partie de cette dissertation que la confession constituait la partie principale, l'élément le plus important de la discipline pénitentielle durant le XI^e^ siècle. C'était là un effet de la diminution progressive des œuvres de pénitence, devenue nécessaire pour attirer à ce sacrement les fidèles qui, ayant en horreur les pénitences longues et sévères, s'éloignaient de plus en plus de la « seconde planche du salut ». Les théologiens, pour justifier ces adoucissements, recoururent à l'explication judicieuse suivante : les pénitences à imposer au pécheur ne doivent point être si sévères ni si rigoureuses puisque la confession des péchés, par la confusion qu'elle excite, constitue déjà une pénitence et même la pénitence par excellence.

Plus tard, avec l'introduction des pénitences arbitraires, les pratiques dures et longues sont de plus en plus négligées et finissent par perdre toute leur signification et toute leur importance. Les auteurs du XII^e^ siècle présentent,à côté de la raison déjà alléguée au siècle précédent,un autre motif, pour justifier les adoucissements considérables apportés à la discipline pénitentielle, transformée complètement au cours des temps. Ils établissent notamment par plusieurs textes scripturaires que Dieu ne regarde pas tant les œuvres que le cœur. D'où ils tirent la conclusion que, dans l'économie de la rémission des péchés, ce ne sont pas tellement les œuvres de pénitence rigoureuses et sévères qui importent, mais avant tout la contrition : dès que le repentir sincère s'empare du cœur du pécheur, au même instant le péché est remis.

A Abélard revient le mérite d'avoir fixé, en théorie, la doctrine de la contrition, de sorte qu'il peut à bon droit être appelé« le docteur de la contrition ». Sous l'influence de cette doctrine, les pénitences perdirent toute leur importance et toute leur raison d'être : aussi furent-elles généralement négligées et les pénitences publiques devinrent de plus en plus rares.

Toutefois, bien que les théologiens considèrent le pardon comme un effet de la contrition, ils exigent cependant aussi, comme nécessaires, les autres parties de la Pénitence : la confession, la satisfaction et l'absolution, qui toutes ensemble concourent à la rémission totale du péché, quoique chacune à sa façon. Les pre-

miers scolastiques ne conçoivent point le pardon du péché comme la rémission de la faute et de la peine éternelle,mais comme la rémission de la faute et de toutes les peines, éternelle et temporelles, que le péché entraîne. Toutes les parties du sacrement de Pénitence concourent, selon eux, à obtenir cet effet : la contrition remet la faute et la peine éternelle ; la confession, comme signe de la contrition, contribue indirectement à la rémission tant de la faute que de la peine éternelle ; de plus, elle constitue par elle-même une grande partie de la satisfaction ; celle-ci remet une partie des peines temporelles ; l'absolution, enfin, tout en achevant de remettre ces dernières, concourt au pardon définitif des péchés, en les déclarant définitivement remis.

Comme de l'avis unanime des théologiens du XII^e^ et du début du XIII^e^ siècle la confession est requise non seulement pour la rémission des peines temporelles, mais aussi, d'une façon indirecte,pour le pardon de la faute et de la peine éternelle, elle est considérée comme nécessaire au pardon. En effet, suivant la doctrine des théologiens et des canonistes de cette période, il ne peut y avoir de rémission sans une contrition sincère etla contrition ne peut se réclamer de cette sincérité sans la confession,qui excite la confusion et l'humiliation, signes décisifs de la vérité du repentir. Or, comme non seulement la confession faite au prêtre peut provoquer chez le pécheur les sentiments qui trahissent une contrition véritable, mais aussi la confession faite aux laïques, ils concluent à la nécessité éventuelle de la confession au prochain pour le pécheur qui veut obtenir le pardon de ses péchés.

De la sorte la pratique de la confession aux laïques se rattache étroitement à la théorie scolastique de la contrition et se justifie en tant qu'elle est considérée comme le signe extérieur de la contrition intérieure.

Les théologiens,pour justifier cette pratique, firent valoir encore une autre raison, cadrant parfaitement avec la doctrine pénitentielle de l'époque : il faut confesser ses péchés au prochain, dans l'absence du prêtre, parce que cet aveu constitue le signe sensible du véritable désir du prêtre. Suivant la théorie des premiers scolastiques le prêtre remet définitivement le péché en le déclarant officiellement pardonné. De plus, la soumission des péchés au prêtre est considérée comme une partie intégrante de la véritable contrition. C'est pourquoi, si le pécheur est dans l'impossibilité de s'adresser au prêtre, il doit en avoir au moins le

désir. Or la confession, faite au prochain, dans l'absence du prêtre et en cas de vraie nécessité, constitue un signe certain de la bonne volonté du pénitent et de son désir sincère de l'absolution. Ils en concluent encore une fois à la nécessité et à la légitimité de la confession des péchés mortels aux laïques, en cas de nécessité et à défaut du prêtre.

Il résulte donc de ces considérations non seulement que le *De vera et falsa poenitentia*, attribué à saint Augustin, a exercé une influence considérable sur l'extension de la pratique de la confession aux laïques et sur le bon accueil que cette pratique a rencontré parmi les premiers scolastiques, mais aussi que l'on peut expliquer et justifier ce genre de confession en le rattachant à la doctrine pénitentielle de l'époque et en le considérant, comme l'ont fait les théologiens et les canonistes d'alors, comme le signe de la contrition et du désir du prêtre.

QUATRIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES CHEZ LES SCOLASTIQUES DEPUIS LE IVe CONCILE DE LATRAN JUSQU'A SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER

Évolution de la discipline pénitentielle depuis le IVe Concile de Latran jusqu'à Saint Thomas d'Aquin.

Les théologiens antérieurs au IVe concile de Latran, s'appuyant sur les exemples traditionnels de la guérison des dix lépreux et de la résurrection de Lazare, ainsi que sur les textes significatifs de la sainte Écriture relatifs à l'efficacité du repentir, attribuaient la justification principalement à la contrition. En conséquence ils restreignaient les effets de l'absolution dont, pour se conformer à la doctrine traditionnelle, ils affirmaient néanmoins l'efficacité : elle remettait *vi clavium* et, par conséquent *ex opere operato*,les peines temporelles qui restent dues après la rémission de la faute et de la peine éternelle. A leurs yeux, la confession semble avoir été établie pour obliger les pénitents à manifester leur contrition, plutôt que pour soumettre les péchés à l'absolution du prêtre. De là cette conséquence que le pouvoir des clefs, confié aux prêtres, ne s'étend pas à la rémission de la faute et de la peine éternelle et que, par rapport à la faute, l'absolution du prêtre n'est qu'une déclaration officielle du pardon accordé par Dieu. Les premiers scolastiques attribuaient donc le rôle principal dans la justification aux actes subjectifs du pénitent.

Toutefois,à partir de Hugues de Saint-Victor (1) et de Pierre Lombard(2),nous assistons à l'éclosion et au développement d'une

(1) Cf. *supra*, Partie IIIe. Chap. 1er, p. 94-95.
(2) Cf. *supra*, Partie IIIe, Chap. 1er, p. 95-96.

tendance, qui tend à mettre l'absolution en une lumière plus vive et à lui attribuer une signification plus précise avec un rôle plus actif dans la rémission des péchés. Ce courant tend également à mettre une connexion plus étroite entre l'absolution et la rémission. La théorie de la rémission conditionnelle, inaugurée à la fin du XII^e siècle par Richard de Saint-Victor, constitue une tentative de ce genre. En effet, par là on rapproche plus étroitement l'une de l'autre l'activité sacerdotale et celle de la grâce, bien qu'on n'ait pas encore réussi à combiner ces deux éléments et à expliquer le rôle respectif de Dieu et de l'homme dans l'économie de la rémission du péché. Cette tâche était réservée aux grands scolastiques, principalement au Docteur d'Aquin qui, le premier, a donné une solution définitive au problème aigu du rôle joué, dans la rémission des péchés, par les actes subjectifs du pénitent et l'absolution, par la grâce et l'activité sacerdotale, par Dieu et par l'homme.

Plusieurs causes ont concouru à faire attribuer à l'absolution une importance plus considérable, au point d'en faire la partie principale, l'élément essentiel, la forme du sacrement de Pénitence.

Il faut d'abord mentionner l'influence exercée par le fameux canon 21 du IV^e concile de Latran (1215). Il y est statué que tous les fidèles, arrivés à l'âge de raison, sont tenus de se confesser au moins une fois l'an à leur propre prêtre ; si, pour de justes raisons, ils désirent se confesser à un autre, ils doivent d'abord obtenir la permission de leur propre curé, parce qu'un étranger n'a aucune juridiction sur eux (1). Ce canon, en appuyant sur la nécessité de se confesser à son propre prêtre, fait ressortir l'importance et la nécessité de l'absolution pour la rémission des péchés. La grande influence exercée par ce canon sur les auteurs du XIII^e siècle ressort du fait que tous les théologiens et canonistes de cette époque se sont appliqués à interpréter chaque phrase

(1) Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere et ligare. DENZIGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg, 1921, p. 194, n° 437.

et même chaque mot de ce texte et d'en faire une application rigoureuse.

Une cause plus importante de l'accroissement d'importance accordée à l'absolution est la distinction *nette et explicite* que, depuis le début du XIII^e^ siècle, les théologiens mettent entre la contrition et l'attrition (1). Par là, en effet, la discipline pénitentielle se présente sous des aspects nouveaux, qui feront progresser la doctrine relative au sacrement de Pénitence. Jusque là les auteurs avaient généralement admis que le péché était remis par Dieu avant l'absolution, en vertu de la contrition, et ils n'attribuaient à l'absolution qu'une efficacité *ex opere operato* relativement aux peines temporelles. Durant le XIII^e^ siècle, grâce à la distinction bien nette et précise entre la contrition et l'attrition, faite par Guillaume d'Auvergne († 1248) ,de nouvelles questions surgissent. D'après les théologiens de cette époque, la contrition est motivée par l'amour de Dieu et informée, *informata*, par la grâce sanctifiante qui entraîne nécessairement la justification avec la rémission de la faute et de la peine éternelle. L'attrition, au contraire, est une douleur du péché, non motivée par l'amour de Dieu ni informée par la grâce sanctifiante. Il faut donc, pour employer la terminologie de l'époque, que l'attrition devienne contrition, que d'*attritus* le pécheur devienne *contritus*, pour pouvoir obtenir le pardon de ses péchés.

De là des questions nouvelles sont posées par les scolastiques touchant les relations entre l'attrition et l'activité sacramentelle, le moment de la justification, etc. Dans les solutions de ces divers problèmes, on perçoit un acheminement progressif vers la notion exacte et définitive du sacrement de Pénitence. Dans leur réponse, plusieurs auteurs admettent que la rémission des péchés, bien qu'opérée par la confession et l'absolution, ne peut cependant être considérée comme un effet du sacrement, produit *ex opere operato*.L'attrition devient contrition justifiante, soit par l'activité propre du pénitent, soit par les prières du prêtre. D'autres

(1) Nous ne nions cependant pas que la distinction entre l'attrition et la contrition fut ignorée des théologiens antérieurs au XIII^e^ siècle. Au contraire ; les documents sont trop explicites à ce sujet. Cf. A. JANSSEN, *La Contrition imparfaite*. Extrait de la *Vie diocésaine*, 1920, p. 32 et suiv. Nous jugeons toutefois que la distinction entre l'attrition et la contrition, plutôt implicite avant les grands scolastiques, devient avec eux plus précise, plus nette et plus déterminée.

au contraire enseignent que le changement de l'attrition en contrition s'opère par la vertu du sacrement, *ex opere operato*. De ces considérations il découle combien grande a été l'influence exercée par la distinction entre l'attrition et la contrition sur la fixation définitive de la notion du sacrement de Pénitence ainsi que sur la doctrine précise et véritable de son efficacité.

La cause qui a le plus contribué à accentuer l'importance et la signification prépondérante de l'absolution, est sans contredit l'introduction de la philisophie aristotélicienne dans les écoles théologiques. La théologie chrétienne de la fin du XII^e^ mais surtout du début du XIII^e^ siècle subit, on le sait, dans une large mesure l'influence d'Aristote, dont les œuvres consituaient à cette époque l'objet de commentaires de la presque totalité des théologiens et des philosophes. Les auteurs lui empruntent plusieurs concepts et principes qu'ils appliquent aux doctrines chrétiennes pour les élucider, définir et stabiliser. Ils introduisent ainsi dans les théories sacramentelles les notions de matière et de forme et le principe aristotélicien de causalité, qui contribuèrent fortement à fixer la notion exacte du sacrement et de son efficacité. C'est en appliquant ces notions et ce principe à la doctrine pénitentielle que les théologiens, surtout l'Ange de l'École, parvinrent à concilier l'activité respective de l'élément subjectif et de l'élément objectif du sacrement de Pénitence dans le processus compliqué de la rémission des péchés.

Le décret du IV^e^ Concile de Latran, prescrivant la confession annuelle, ramena l'attention des théologiens sur les questions pénitentielles, traitées jusqu'alors en formules plutôt succinctes et quelque peu flottantes.

Tous les auteurs rencontrés jusqu'ici supposent que la contrition constitue la partie principale, l'essentiel du sacrement de Pénitence. Cette même doctrine est encore défendue par les premiers grands scolastiques qui, après le Concile de Latran de 1215, marchent toujours sur les traces de l'école lombardienne,là où il s'agit de déterminer la nécessité et l'efficacité de la contrition.

Ainsi Guillaume d'Auxerre se rattache étroitement à Pierre Lombard quant à la valeur et à l'efficacité de l'absolution. A son avis Dieu commence à effacer le péché en remettant la faute et la peine éternelle, l'absolution du prêtre complète le pardon par la rémission des peines temporelles (1). Il prouve cette théorie par

(1) Deus autem inchoat solutionem dimittendo culpam et poenam

l'exemple de la résurrection de Lazare.Le Christ opère lui-même directement la résurrection mais il livre ensuite Lazare aux apôtres, qu'il charge de défaire les liens qui enchaînent encore le ressuscité (1). Le prêtre consomme ainsi la rémission des péchés commencée par Dieu(2). L'absolution procure le pardon des peines temporelles en vertu du pouvoir des clefs, conséquemement *ex opere operato* (3).

De son côté le cistercien Césaire d'Heisterbach († vers 1240) se rallie compètement à l'école abélardo-lombardienne,d'après laquelle la contrtion consitue la partie essentielle de la Pénitence (4).

Guillaume d'Auvergne fit faire un grand progrès aux théories pénitentielles par la distinction précise qu'il établit entre la contrition et l'attrition. Tout en défendant la suffisance de cette dernière pour s'approcher du sacrement de Pénitence (5), il affirme ce-

aeternam, sacerdos vero consummat,dimittendo aliquid de poena vi clavium per impositionem manuum. *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 286v°.

(1) Et hoc patet in resurrectione Lazari. Dominus enim dixit : Lazare, veni foras, et statim prodiit qui fuerat mortuus ligatus manibus et pedibus et facies eius sudario fuit ligata. Postea dixit discipulis : solvite et sinite eum abire. *Ibid.*

(2) Per hoc patet quod Dominus inchoat solutionem et sacerdos consummat. Ergo ubi Dominus non inchoat, sacerdos non consummat. *Ibid.*

(3) Sacerdos vero consummat dimittendo aliquid de poena vi clavium. *Ibid.*

(4) Si sacerdos dimittit peccata, quid autem dimittit Deus? Ait enim Dominus per prophetam : Ego solus deleo iniquitates ; item Ambrosius : **Ille solus dimittit peccata, qui pro peccatis nostris mortuus est.**Si solus Deus dimittit peccata, quid est quod dicit apostolus : Quorum remiseritis peccata, remittuntur? Ad quod respondemus, quod Deus et homo remittunt peccata. Sed Deus ex se et per se, homo vero non ex se, sed Dei gratia. Et hoc duobus modis, i. e. Deus peccatori peccata dimittit iustificando eum per cordis contritionem ; sacerdos vero dimittit a debito futurae poenae eum absolvendo per eam quam iniungit satisfactionem. *Homilia IV*, cap. 7, dans J. A. Coppenstein, *Venerabilis Caesarii Heisterbacensis Sermones morales*, Cologne, 1615, p. 68.

(5) Si quis autem quaerat quae debet esse praeparatio ut idonei sint poenitentes sicut decet parari confitentes ad recipiendum gratiam sanctificationis poenitentialis? Dicimus quia quatuor requiruntur quorum primum est desiderium sive voluntas acquirendae ipsius sanctificationis. Secundum est fides sive credulitas obtinendi ipsam per illud sacramentum videlicet poenitentiale. Tertium est propositum non relabendi sive abstinendi de coetero a peccatis mortalibus. Quartum est voluntas sive propositum emendandi sive satisfaciendi. *Ibid.*, p. 441, et p. 450-451.

pendant que, pour obtenir le pardon des péchés, il faut que l'attrition se change en contrition, qui constitue la partie principale de la Pénitence (1). Mais comment s'opère ce changement d'attrition en contrition? Comment le pécheur d'*attritus* qu'il était devient-il *contritus*? A cette double question Guillaume répond qu'il faut attribuer cette mutation à l'absolution sacerdotale (2). Mais de quelle façon cette transformation a-t-elle lieu : *ex opere operato* ou *ex opere operantis*? Dans sa réponse à cette question embarrassante, l'évêque de Paris enseigne explicitement que l'absolution ne constitue qu'une cause occasionnelle de la rémission des péchés (3) et que le prêtre, dans l'absolution, ne fait que prier et supplier Dieu de vouloir verser dans l'âme animée d'attrition la grâce justificative et la contrition rémissive des péchés (4). Il suit que l'absolution ne remet les péchés que *ex opere operantis*, et nullement *ex opere operato* (5).

Toutefois, par sa doctrine du concours de l'absolution sacerdotale dans la rémission des péchés, Guillaume a contribué fortement à accentuer la signification prépondérante de l'absolution ; il a réalisé ainsi un progrès énorme sur les théories de ses devanciers et exercé une influence considérable sur les

(1) Cum enim per gratiam contritionis remittuntur peccata, nihilominus tamen post acceptam gratiam contritionis, de eis confessio facienda est. *De sacramentis*, dans *Opera omnia*, Venise, 1591, p. 472, col. 2 et p. 455, col. 2.

(2) Non enim sanctificatis et gratiae pristinae restitutis ad gratiam tamen poenitentialis sanctificationis, sicut decet, appropinquantibus et paratis, et peccata sua prout recolunt plene confessis, credimus et dicimus, sacerdotali absolutione et benedictione remissionem peccatorum omnium et gratiam praestari. *Ibid.*, p. 441, col. 1.

(3) Sanctificatis sive eorum qui se convertunt, sive qui revertuntur ad civitatem Dei et populum sanctorum virtute fit et orationum et precum *occasione* sanctorum. *Ibid.*, p. 402, col. 1.

(4) Neque more iudicum forinsecorum pronuntiat confessor « absolvimus te » sed magis orationem facit super eum ut Deus absolutionem et remissionem atque gratiam sanctificationis tribuat. *Ibid.*, p. 472, col. 2.

(5) C'est pourquoi nous ne pouvons nous rallier à l'opinion qui soutient que, d'après la doctrine de Guillaume d'Auvergne, l'absolution constituerait la cause efficiente de la rémission des péchés. Tel semble être l'avis de P. Schmoll, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 125-128 ; W. Rutten, *Studien zur mittelalterlichen Busslehre*, Munster, 1902, p. 18-21 ; A. Vacant, *Absolution des péchés. Sentiments des anciens scolastiques*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 175.

théologiens futurs. Il est le premier qui ait formulé aussi explicitement la distinction entre l'attrition et la contrition, distinction qui entra aussitôt dans l'enseignement courant et constitua le point de départ de la solution définitive du problème de l'efficacité sacramentelle de l'absolution sacerdotale. Il est aussi le premier qui ait accentué aussi fortement le rôle de l'absolution dans la rémission des péchés. Cette partie de la Pénitence prendra dans la suite de plus en plus d'importance jusqu'à ce que, vers le milieu du XIIIe siècle, elle soit considérée comme la partie principale du sacrement.

Alexandre de Halès et Saint Bonaventure se rattachent étroitement aux théories pénitentielles de Guillaume d'Auvergne. Ils distinguent dans la justification deux stades : un stade préparatoire ou l'*attritio* et la justification même, opérée par la *contritio*. L'attrition à elle seule ne peut opérer la rémission des péchés. Pour atteindre cet effet elle doit devenir contrition ; car cette dernière seule peut obtenir de Dieu le pardon des fautes (1). Mais comment se fait le changement de l'attrition en une contrition rémissive des péchés? Les deux docteurs franciscains distinguent un double sacrement de Pénitence : l'un qui est consitué par la contrition seule et l'autre qui comprend les parties traditionnelles, la contrition, la confession, la satisfaction et l'absolution. Le premier ne réconcilie le pécheur qu'avec Dieu seul, tandis que le second, qui constitue le véritable sacrement, réconcilie à la fois avec Dieu et avec l'Église (2). En tant que la

(1) Dicendum quod ad iustificationem adulti necessario requiritur contritio. Alex. Halensis, *Summa theologiae*, Cologne, 1682, Pars IV, quaestio 17, membr. 4, art. 2, p. 535. Deus enim expellit peccatum infundendo gratiam ; sed non infundit nisi ei qui concordat et necesse est concordare gratiae advenienti et peccatum expellenti. Gratiae ut advenienti concordat per motum liberi arbitrii, gratiae ut peccatum expellenti, per motum contritionis. S. Bonaventura, *Sentent. liber IV*, dist. 17, art. 1, quaestio 1, dans *Opera omnia*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 422.

(2) Duplex est poenitentia : quaedam quae solummodo consistit in contritione ; quaedam quae consistit in contritione, confessione et satisfactione, et utraque est sacramentum, sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae sed secundo modo. Ut est enim sacramentum ecclesiae, excepta contritione, requiruntur ex parte suscipientis confessio et subiectio sui arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae, ex parte sacerdotis absolutio et iniunctio satisfactionis. Alex. Halensis, *op. cit.*, Pars IV, Quaest. 1, membr. 1, art. 2, § 3, p. 468. Di-

Pénitence constitue le sacrement réconciliant avec Dieu seul, la rémission de la faute et de la peine éternelle constitue « res sacramenti », la contrition intérieure « res et signum » ou la cause de la rémission, et la contrition extérieure ou l'humiliation le « signum » de la contrition intérieure (1).

En tant que la Pénitence constitue le sacrement de l'Église qui réconcilie le pécheur à la fois avec Dieu et avec l'Église, elle est cause et signe comme les autres sacrements. La causalité réside principalement dans la forme et le signe est constitué par la matière du sacrement. Celle-ci n'est autre que l'humiliation du pénitent soit dans l'acte de contrition, soit dans la confession, soit dans la satisfaction. La forme, au contraire, est l'absolution du prêtre (2). Les deux docteurs franciscains attribuent à la contrition la rémission de la faute et de la peine éternelle, tandis que la confession, la satisfaction et l'absolution ne remettraient que les peines temporelles et réconcilieraient le pénitent avec l'Église. Il s'en suit que le pécheur qui s'approche *attritus* du sacrement de Pénitence, devra devenir *contritus* pour obtenir le pardon de ses fautes. Ce changement se fait-il en vertu du pouvoir des clefs, *ex opere operato*? La réponse des deux maîtres

cendum quod sicut in iudicando de institutione oportet iudicium variari de poenitentia, secundum quod est sacramentum reconcilians Deo, et secundum quod reconciliat non solum Deo sed etiam Ecclesiae. S. Bonaventura, *IV Sentent.*, Dist. 22, art. 2, quaest. 2, *op. cit.*, p. 580.

(1) Secundum vero quod est sacramentum primo modo, res illius est remissio peccati quantum ad culpam et quantum ad commutationem poenae aeternae in temporalem, sacramenteum vero huius rei est dolor voluntarius sensibilis informatus gratia ; unde virtute gratiae dolor huiusmodi est causa remissionis culpae, virtute doloris commutatio poenae. Alex. Halensis, *ibid.* — Secundum namque quod est sacramentum reconcilians Deo, pro re habet peccati remissionem ; pro signo habet exteriorem humiliationem sive in habitu, sive in verbo ; pro re et signo interiorem poenitudinem. S. Bonaventura, *Ibid.*

(2) Quae igitur sunt ex parte poenitentis, magis habent rationem signi, quae ex parte sacerdotis magis rationem causae ; utrumque tamen utrumque habet sed absolutio et iniunctio poenitentiae causalitatem quodammodo formaliter ; confessio cum subiectione arbitrio sacerdotis et satisfactio iniuncta quodammodo materialiter. Alex. Halensis, Pars IV, Quaest. 14, membr. 2, art. 2, p. 470. — Sed in quantum est sacramentum Ecclesiae, institutionem habens, sic habet rationem causae et signi, sicut alia sacramenta, et ratio causalitatis residet penes id quod formale est, ratio signi penes id quod materiale est. Materiale autem in hoc

franciscains est négative. Ils dénient toute efficacité sacramentelle au pouvoir des clefs, à l'absolution, quant à la rémission de la faute et de la peine éternelle. A la question : « le pouvoir des clefs s'étend-il à la rémission de la faute et de la peine éternelle? », ils répondent qu'il ne peut s'y étendre que *per modum deprecantis et impretantis absolutionem* et nullement *per modum impertientis* (2). Il suit de là que l'attrition n'est point changée en contrition *ex opere operato* mais *ex opere operantis*, c'est-à-dire, en vertu des prières adressées à Dieu par le prêtre. Il suit encore que l'absolution déprécative n'a qu'une valeur, une efficacité d'intercession.

Les docteurs franciscains ne dénient cependant pas à l'absolution toute efficacité *ex opere operato*. Ils distinguent, en

sacramento est humiliatio poenitentis sive quantum ad actum contritionis, sive quantum ad verbum accusationis, sive quantum ad poenam satisfactionis ; formale vero est absolutio sacerdotis. S. Bonaventura, *IV Sentent.*, dist. 22, art. 2, quaest. 2, p. 581.

(1) Consequenter dico secundum quod poenitentia est sacramentum Ecclesiae, illius duplex est res, scilicet remissio peccati et contritio ; remissio peccati est res tantum, contritio res et sacramentum. Quantum igitur ad rem sacramenti, quae est res tantum, sacramentum poenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio enim est signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam (poenam dico infinitam). Confessio vero cum subiectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam, et signum et causa remissionis quantum ad poenam aliquam. Similiter satisfactio poenitentiae iniunctae. Alex. Halensis, *op. cit.*, Pars IV, quaest. 14, membr. 2, art. 1, § 3, p. 468. Haec duo simul sumpta (materiale et formale) significant poenitentiam interiorem secundum quod per ipsam est remissio culpae perfecta quantum ad poenam et quantum ad culpam ; et quantum ad remissionem peccati quantum ad culpam habet rationem signi exterius sacramentum, quantum ad remissionem poenae habet quodammodo rationem causae. Et sic patet quid in hoc sacramento sit res, scilicet peccati remissio perfecta, et quid signum scilicet exterior poenitentia secundum ecclesiasticam formam, in qua est humiliatio et absolutio ; res et signum est interior poenitudo. S. Bonaventura, *ibid.*

(2) Si ergo quaeratur utrum potestas clavium se extendat ad delendam culpam, dicendum quod bene potest se extendere per modum deprecantis et impetrantis absolutionem : sed per modum impertientis nequaquam. Quoniam ergo potestas sanat in actionem impertinentem ex se, potest dici convenieneter et vere quod non extendit se supra culpam. Alex. Halensis, *op. cit.*, Pars IV, quaest. 21, membr. 1, p. 614. S. Bonaventura, *IV Sentent.*, dist. 18, pars 1, art. 2, quaest. 1, *op. cit.*, p. 473.

effet, une double absolution, une absolution déprécative et une absolution indicative (1). Par la première, le prêtre intercède pour le pécheur et obtient de Dieu qu'il tranforme son attrition en contrition et lui accorde la rémission de la faute et de la peine éternelle. L'absolution obtient ces différents effets *per modum deprecantis et impetrantis absolutionem*, mais nullement *per modum impertientis* (2). Par l'absolution indicative, au contraire, le prêtre réconcilie le pécheur avec l Église et lui remet une partie des peines temporelles (3). Ce dernier effet est produit *ex opere operato*, en vertu du pouvoir des clefs.

Le grand progrès, réalisé par les deux maîtres franciscains, consiste en ce qu'ils distinguent nettement et explicitement, dans le sacrement de Pénitence, une matière et une forme : la matière est constituée par les actes du pénitent, tandis que la forme est l'absolution sacerdotale. De la sorte ils ont tracé et aplani la voie qui mènera leurs successeurs à la vraie solution du problème compliqué de l'activité des diverses parties du sacrement de Péni-

(1) In forma absolutionis praemittitur oratio per modum deprecativum et subiungitur absolutio per modum indicativum : et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit. Alex. Halensis, *op. cit.*, Pars IV, quaest. 21, membr. 1, p. 614. Et ideo in huius significationem in forma absolutionis praemittitur deprecatio per modum deprecativum et subiungitur absolutio per modum indicativum ; et deprecatio gratiam impetrat, sed absolutio praesupponit. S Bonaventura, *IV Sent.*, dist. 18, pars 1, art. 2, quaest. 1, *op. cit.*, p. 473.

(2) Cf. notes précédentes. Pour la doctrine pénitentielle du premier Maître franciscain, Alexandre de Halès, cf. P. Amédée de Zedelghem, O. Min. Cap., *Doctrine du Maitre franciscain, Alexandre d'Alès, au sujet du sacrement de Pénitence et de la confession aux laïques*, dans *Etudes franciscaines*, t. 37, 1925, p. 337-354.

(3) Peccatum removet solus Deus et poenam simul annexam, quae est infernum... Verumtamen aliquid poenae fuit ibi non dimissum et ita adhuc est aliud obstaculum, scilicet poenae temporalis, cuius remotio obstaculi, quae est ostii apertio, reservatur sacerdoti. Alex. Halensis, *op. cit.*, Pars IV, quaest. 20, membr. 5, p. 607. *Ibid.*, quaest. 20, membr. 1, p. 603. *Ibid.*, quaest. 20, membr. 6, art. 3, p. 609. *Ibid.*, quaest. 21, membr. 2, art. 1, p. 615. — Hanc igitur opinionem sustinendo concedendum est, quod sacerdos remittit aliquam partem poenae, sicut ostendunt rationes, non aeternae, sicut ostendunt aliae, non purgatoriae sed communiter illius poenae, qua Deus obligat peccatorem post absolutionem a culpa. S. Bonaventura, *IV Sentent.*, dist. 18, pars I, art. 2, quaest. 2, *op. cit.*, p. 477.

tence et des relations entre l'élément objectif et subjectif dans la production de la grâce.

Les progrès réalisés dans la doctrine pénitentielle chez les théologiens de la première moitié du XIII^e siècle sont, sans doute, dus à l'introdiction des théories péripatéticiennes dans la théologie. Toutefois la philosophie et la théologie du début de ce siècle, et même du temps d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, en tant qu'elles demeuraient en dehors de leur influence, étaient une philosophie néoplatonicienne et une théologie augustinienne (1). Les théories du Docteur d'Hippone ont dominé en effet l'évolution de la pensée médiévale jusqu'au temps des deux grands Docteurs de l'ordre dominicain. Avant eux, il est vrai, plusieurs théologiens avaient déjà accueilli Aristote dans leurs spéculations, mais en ne lui réservant qu'une place subordonnée et sans lui permettre d'altérer l'esprit de la philosophie et de la théologie traditionnelles.

C'est dans la synthèse doctrinale d'Albert le Grand et surtout de saint Thomas d'Aquin que l'aristotélisme va passer au premier plan, non pas, cependant, à ce point que l'augustinisme et le néoplatonisme n'aient laissé sur le nouveau système aucune empreinte de leur influence séculaire. Celle-ci est d'ailleurs incontestable pour plusieurs points : pour quelques-uns même, et c'est le cas pour la confession aux laïques, elle est profonde. Albert le Grand déclare d'ailleurs explicitement que pour les théories qui se rapportent à la foi ou aux mœurs, il faut adhérer plutôt à Augustin qu'au Philosophe (2). Pour tout le reste, cependant, c'est Aristote qui l'emporte. On peut croire que le travail accumulé des philosophes et des théologiens du début du XIII^e siècle trouve sa récompense dans les synthèses magistrales de saint Thomas d'Aquin.

A partir de l'Ange de l'École, la solidarité entre l'aristotélisme

(1) F. EHRLE, S. J., *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des* 13. *Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V, 1889, p. 603 et suiv. K. WERNER, *Der Augustinismus des späteren Mittellalters*, Vienne, 1883, p. 1 et suiv. E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 2501 et suiv.

(2) Sciendum quod Augustino in his quae sunt de fide et de moribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. *In II Sentent.*, dist. 13, art. 2. Nous citons d'après l'édition de A. BORGNET, *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum opera omnia* t. 27, Paris, 1894, p. 217. On y lit également : « Augustinus cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores ». *Ibid.*

et le christianisme sera telle que la philosophie péripatéticienne va pour ainsi dire participer à la stabilité et à l'immutabilité du dogme. Un même emploi de concepts, un même système initial de principes permettra d'exprimer dans une synthèse unique tout ce que la Révélation nous impose de croire et tout ce que la raison nous permet d'en comprendre. L'accomplissement de cette œuvre gigantesque est due principalement à la collaboration de deux génies extraordinaires, l'un et l'autre de l'ordre de saint Dominique, le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Au triple mal, causé par tout péché mortel,la faute contractée, les peines encourues et la disposition acquise à le commetre plus facilement, Albert le Grand oppose un triple remède,la contrition, la confession et la satisfaction, toutes les trois nécessaires à la rémission du péché (1). Ces divers éléments constitutifs de la Pénitence, bien qu'hétérogènes entre eux, concourent ensemble à la production d'un effet unique et constituent de la sorte une unité due à la forme sacramentelle qui les pénètre et en constitue la puissance d'activité (2).

Toutefois la forme de ce sacrement ne peut être cherchée dans les paroles prononcées par le ministre, comme dans les autres sacrements. La matière et la forme de la Pénitence ne peuvent exister en dehors de celui qui la reçoit. La forme doit être cherchée dans l'élément d'où procède la justification ou la sanctification : c'est la grâce, qui informe la contrition. De même la matière ne peut être que l'élément par lequel la rémission est signifiée : c'est la contrition, manifestée par des signes extérieurs (3). L'abso-

(1) Poenitentia enim est quoddam operans ad morbi actualis destructionem ; morbus autem actualis est non tantum culpa, sed etiam reatus sequens culpam, et est difficultas ad bonum ex consuetudine et dispositionibus peccati generata. Ad totum autem peccati morbum delendum dico, quod requiruntur tria, scilicet contritio delens primum, confessio delens secundum et satisfactio delens tertium ; difficultas autem tollitur boni consuetudine in omnibus his. Et sic patet quod potestas poenitentiae perficitur in his tribus et sine his tribus non est perfecta. *IV Sentent.*, dist. 16, art. 2, *éd. cit.*, t. 29, p. 542-543.

(2) Dicendum videtur quod hoc sacramentum est unum unitate sacramenti. Et ulterius concedendum videtur quod est unum unitate formae sacramentalis. *IV Sentent.*, *dist.* 16, art. 1, *éd. cit.*, t. 29, p. 540.

(3) Forma autem huius sacramenti non eodem modo accipitur ut in

lution ne peut en aucune façon constituer la forme de ce sacrement. En effet, la forme doit être l'élément qui, s'ajoutant à la matière, rend celle-ci capable de justifier le pécheur. Or cette capacité n'est pas obtenue par l'absolution, ni par le signe extérieur,ni par la contrition en tant que contrition, mais par la grâce qui, en informant cette dernière, fait qu'elle acquiert le pouvoir de sanctifier le pécheur (1). Quant aux autres parties, à savoir la confession et la satisfaction, elles doivent être présentes *in voto* dans la contrition pour que cette dernière puisse être informée par la grâce et remettre le péché (2). Selon la conception d'Albert le Grand, la contrition constitue donc toujours la partie principale du sacrement de Pénitence, ; elle doit être réalisée *in actu* tandis que les autres parties doivent seulement l'être *in voto* ; la contrition ne peut être véritable si elle ne contient le vœu de la confession et de la satisfaction.

Quant à l'efficacité du pouvoir des clefs, Albert enseigne qu'elle ne s'étend nullement à la rémission de la faute et de la peine éternelle (3). Dieu seul en effet remet la faute et commue la peine

aliis, in quibus minister sacramenti dat formam pronuntiando verba ; non enim ita accipitiur materia et forma istius sacramenti : non enim habet materiam exteriorem, nec formam extra poenitentem : sed illud dicitur esse materia, unde accipit rationem significandi,sicut est in baptismo et in aliis,sed quia dolor manifestatus in signis quibusdam est illud, dico dolorem esse materiam, dolorem dico voluntarium manifestatum in signis exterioribus, per quae signa significat rem quam causat : forma autem sacramenti illius est proprie unde habet virtutem sanctificandi, sicut in omnibus aliis sacramentis ex forma est sanctificatio. Unde forma ipsius est informatio gratiae, vel gratia informans hunc dolorem in quantum sic informans. *IV Sentent.*, dist. 16, art. 1, *éd. cit.*, t. 29, p. 540.

(1) Si quis autem dicat, quod forma poenitentiae est verbum quod dicitur a sacerdote, quando absolvit, vel quod est signum aliquod : constat quod ipse non attendit quid facit forma in sacramento : quia illa est quae accedens ad sacramentum, facit ipsum potens sanctificare ; et hoc non facit in poenitentia verbum quod dicit sacerdos, vel etiam signa, vel ipse dolor voluntarius, sed potius hoc quod dictum est, scilicet gratia informans dolorem illum, ut possit delere peccatum. *IV Sentent.*, dist. 16, art. 1, *éd. cit.*, t. 29, p. 540.

12) Contritio non in virtute sui sola delet peccatum, sed prout est cum voto confitendi et satisfaciendi. *IV Sentent.*, dist. 15, art. 40, *éd. cit.*, t. 29, p. 540.

(3) Negatur quod (sacerdos) habeat potestatem interiores maculas de-

éternelle en des peines *purgatoriae* (1). L'activité principale du pouvoir des clefs consiste à changer les peines *purgatoriae* en peines *expiativae* que le prêtre impose d'après les conditions du péché et les dispositions du pénitent (2). En vertu du pouvoir des clefs, le prêtre remet du reste une partie des peines temporelles (3), réconcilie le pénitent avec l'Église (4) et le relève de l'obligation de se confesser (5).

Ces vues sur l'absolution découlent logiquement de la doctrine d'Albert le Grand sur la valeur sacramentelle du vœu de la confession et de la satisfaction nécessairement inclu dans toute véritable contrition (6). Il enseigne, en effet, que la contrition tient son efficacité rémissive non seulement de la grâce mais aussi du vœu de la confession et de la satisfaction (7). Celui-ci produit,

tergendi et debitum aeternae mortis relaxandi. *IV Sentent.*, dist. 18, art. 10, *éd. cit.*, t. 29, p. 781. Deus simpliciter et absque ordine solvit. *Ibid.*, art. 9, *éd. cit.*, t. 29, p. 781.

(1) In veritate, meo iudicio, essentialis actus clavis est super poenam illam quae dicitur purgatoria... Haec poena non dicitur purgatoria a loco vel foro purgatorii... sed a similitudine proprietatis in duabus, scilicet, quia est secundum iudicium Dei et quia est improportionabilis viribus hominis. *IV Sentent.*, dist. 18, art. 11, *éd. cit.*, t. 29, p. 784.

(2) Quia autem homo adhuc remanet debitor poenae purgatoriae, a qua non absolvitur nisi per vim passionis Christi in clavibus constitutam, quae passio solvit rumphaeam, ideo per enarrationem peccati cum proposito ea cavendi, aperitur ei paradisus. *IV Sentent.*, dist. 17, art. 24, *éd. cit.*, t. 29, p. 694 ; dist. 18, art. 11, *éd. cit.*, t. 29, p. 784.

(3) Haec auctoritas per vim clavis partem poenae dimittit. *IV Sentent.*, dist. 17, art. 39, *éd. cit.*, t. 29, p. 719. Non potest esse in potestate ministri conferre gratiam, sed tantum diminutionem poenae. *IV Sentent.*, dist. 18, art. 7, *éd. cit.*, t. 29, p. 775 ; *ibid.*, art. 10, p. 782, etc.

(4) Non enim reputatur esse in castris spiritualibus ecclesiae qui aberravit et per sacerdotis ministerium non est reconciliatus. *IV Sentent.*, dist. 17, art. 5, *éd. cit.*, t. 29, p. 665 ; *Ibid.*, art. 24, p. 694.

(5) Sacerdos ligat vinculo satisfactionis et solvit a vinculo confessionis. *IV Sentent.*, dist. 17, art. 1, *éd. cit.*, t. 29, p. 661. Ad hoc enim operatur absolutio sacerdotis, quia absolvit ut ipse dixit, a debito confitendi. *IV Sentent.*, dist. 18, art. 9, *éd. cit.*, t. 29, p. 781.

(6) Contritio non in virtute sui sola delet peccatum, sed prout est cum voto confitendi et satisfaciendi. *IV Sent.*, dist. 15, art. 40, ad 2, *éd. cit.*, t. 29, p. 528. In contritione partes etiam aliae poenitentiae, per hoc quod sunt in proposito contriti, et dant virtutem contritioni. *IV Sent.*, dist. 17, art. 53, *éd. cit.*, t. 29, p. 748.

(7) Quando conteritur aliquis, dolor suus vim habet a gratia informante

en effet, dans le pénitent les dispositions nécessaires pour obtenir de Dieu la grâce de la véritable contrition. Ici se pose une question compliquée. Les dispositions, produites chez le pécheur par le vœu de la confession et de la satisfaction et exigeant de Dieu l'infusion de la grâce, sont-elles opérées *ex opere operato*, *ex vi clavium*, ou simplement *ex opere operantis*? Albert le Grand soutient qu'elles sont produites *virtute clavium* et conséquemment *ex opere operato*. Il enseigne que rien ne s'oppose à ce que le pouvoir des clefs opère avant son application actuelle, comme les grâces de la Rédemption ont produit leur effet avant la venue du Christ (1). Il conclut logiquement que la rémission de la faute et de la peine éternelle ne peut être considérée comme l'effet de la seule contrtiion, mais qu'il faut l'attribuer plutôt au pouvoir des clefs (2). Dans le vœu de la confession et de la satisfaction, le pouvoir des clefs concourt donc à produire *ex opere operato* ou *vi clavium* la disposition exigeant de Dieu l'infusion de la grâce avec la rémission de la faute et de la peine éternelle.

Enseignant ailleurs que la justification doit précéder nécessairement la confession (3) Albert peut affirmer également que l'absolution sacerdotale, appliquée de fait, ne s'étend point à la rémission de la faute et de la peine éternelle, mais seulement des peines temporelles ; il suppose alors que la faute et la peine éternelle sont déjà pardonnées au moment où le pécheur s'apprête à recevoir le sacrement de Pénitence.

Albert le Grand est donc le premier théologien qui, relative-

et a voto confitendi et satisfaciendi, quod habet in proposito. *IV Sentent.*, dist. 18, art. 1, *éd. cit.*, t. 29, p. 764.

(1) Nihil prohibet operari clavem ante actum sacerdotis extra ; sicut et gratia Mediatoris operata est antequam esset Mediator in natura vera medietate. *IV Sentent.*, dist 18, art. 1, *éd. cit.*, t. 29, p 764.

(2) Licet ergo solvatur poena et culpa in contritione, non tamen fit hoc virtute solius contritionis, sed potius etiam virtute clavium. *Ibid.* Dicendum quod sacerdos non potest absolvere a culpa et poena aeterna nisi illo modo, quo supra dictum est, quod votum clavium est in contritione habendo vim quamdam ad remissionem totius peccati. *IV Sentent.*, dist. 18, art. 7, *éd. cit.*, t 29, p. 775.

(3) Confessio operans in voto cum contritione operatur iustificationem : et hoc modo praecedit eam necessario, non tempore sed natura. Sed confessio in actu accepta non operatur aliter, nisi absolvendo a debito confessionis, quod iustitiae est. *IV Sentent.*, dist. 17, art. 9, *éd., cit.*, t. 29, p. 670.

ment à la rémission de la faute, attribue à l'absolution, au pouvoir des clefs, une efficacité vraiment sacramentelle, c'est-à-dire *ex opere operato*. Toutefois il n'admet cette activité que pour l'absolution existant *in voto* et ne l'attribue nullement, comme nous l'avons montré plus haut, à l'absolution appliquée de fait par le prêtre dans l'administration du sacrement de Pénitence. Par cette théorie, le maître Dominicain a fait réaliser un progrès considérable à la doctrine pénitentielle relativement à l'efficacité de l'absolution. Saint Thomas s'emparera de cette théorie et l'étendra de façon à faire passer l'absolution au rang qu'elle occupe actuellement dans le sacrement de Pénitence.

Dans les théories pénitentielles, examinées jusqu'ici chez les plus grands scolastiques de la première moitié du XIII^e^ siècle, nous avons pu découvrir plusieurs thèses nouvelles qui ont fait réaliser des progrès considérables à la doctrine du sacrement de Pénitence. Saint Thomas reprendra tous ces éléments nouveaux éparpillés chez les théologiens et par une application rigoureuse des divers principes aristotéliciens touchant les notions de matière, de forme et de causalité, il parviendra à élaborer une synthèse magistrale, déterminant, avec la vraie notion du sacrement de Pénitence, la véritable efficacité de l'absolution dans la rémission des péchés.

La doctrine de saint Thomas constitue le point d'aboutissement d'une évolution s'étendant sur plusieurs siècles. A son tour, il a suscité des discussions, a fourni l'occasion à de nouvelles recherches et constitué ainsi le point de départ d'une nouvelle évolution, qui se terminera au bienheureux Jean Duns Scot. Il ne faudra donc point s'étonner de trouver parfois, chez les grands scolastiques et même chez saint Thomas, des hésitations, des préoccupations polémiques, voire des contradictions, au moins apparentes. On le sait : les opinions les plus diverses et souvent les plus opposées se sont fait jour au sujet des théories philosophiques et théologiques qu'aurait défendues saint Thomas. On interpréta de même de multiples façons sa doctrine pénitentielle.

Malgré les nombreuses tentatives, faites par les théologiens antérieurs et contemporains du Docteur angélique, pour concilier l'élément objectif et subjectif, pour rapprocher l'élément divin de l'élément humain dans le processus de la justification, personne n'avait encore réussi à établir une connexion définitive entre la

contrition et l'absolution. La solution défecteuse et incomplète de ce problème compliqué doit être attribuée principlament au fait qu'avant saint Thomas tous les auteurs considéraient les diverses parties du sacrement de Pénitence comme agissant successivement et chacune pour son propre compte. Ils distinguaient, en effet, divers éléments dans le péché, à savoir la faute, la peine éternelle, les peines canoniques, les peines du purgatoire, etc. Or, d'après tous ces théologiens, chaque partie du sacrement contribuait à la rémission de l'un ou de l'autre élément du péché. De plus, ils distinguaient formellement la réconciliation avec Dieu de la réconciliation avec l'Église. Le mérite de saint Thomas est d'avoir négligé toutes ces divisions et toutes ces distinctions et d'avoir considéré le sacrement de Pénitence comme constituant un tout, une entité dont toutes les parties concourent à produire un même effet, la rémission du péché. Cette solution n'a pas été découverte de toutes pièces, il est vrai, par le Docteur angélique, elle a été préparée par les théologiens antérieurs qui tous ont contribué, pour une partie plus ou moins grande, à la solution définitive du problème de l'efficacité du sacrement de Pénitence, telle qu'elle est proposée par saint Thomas.

Dans tous les ouvrages du Docteur Angélique on rencontre le même principe fondamental de sa doctrine pénitentielle : Le sacrement de Pénitence est la « cause » de la grâce et de la rémission des péchés. Il distingue un double élément essentiel : la matière, constituée par les actes du pénitent, et la forme, réalisée par l'absolution sacerdotale (1). Cette dernière en constitue la partie principale, l'élément le plus important. C'est elle qui opère la rémission du péché et son efficacité ne s'applique plus seulement à la rémission des peines temporelles, comme on l'avait soutenu jusqu'alors, mais s'étend à la rémission de la faute et de la peine éternelle. Il démontre cette assertion de deux façons. Partant de la définition de Hugues de Saint-Victor, d'après laquelle les sacrements « contiennent la grâce invisible », c. à. d. sont la source de la grâce invisible qu'ils confèrent, « par la sanctification » c. à. d. par le moyen d'instruments sanctifiés, le Doc-

(1) Oportet quod ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba, sive facta, sint quaedam materia huius sacramenti ; ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, ea habeant per modum formae. *Summa Theol.*, Pars III, q. 84, a. 2 et 3 ; *IV Sent.*, D. XVI, q. 1, a. 1, sol. 1.

teur angélique distingue plusieurs cas. Ou bien cette sanctification est requise tant dans la matière que chez le ministre, comme c'est le cas dans la Confirmation ; ou bien elle n'est requise que dans la matière seule, comme dans le Baptême, et alors le sacrement n'a pas de ministre déterminé en cas de nécessité ; ou bien, enfin, la sanctification n'est exigée que de la part du ministre, comme cela arrive dans la Pénitence, et alors toute la vertu sacramentelle se trouve nécessairement dans le ministre. D'où il suit que le pouvoir des clefs se comporte à l'égard de la rémission des péchés de la même façon que la vertu incluse dans l'eau baptismale (1). D'ailleurs, continue-t-il, si le pouvoir des clefs ne s'étendait point à la rémission de la faute, mais uniquement à celle des peines temporelles, comme plusieurs le soutiennent, comment pourrait-on exiger du pécheur, en cas de nécessité, le vœu de se soumettre au pouvoir des clefs, alors que l'on ne réclame point de lui, dans les mêmes circonstances, le vœu de recevoir les sacrements qui ne s'étendent qu'à la rémission de la peine et non de la faute (2) ? Saint Thomas enseigne donc explicitement que le pouvoir des clefs s'étend à la rémission de la faute et de la peine éternelle.

Il n'est pas moins certain que le pardon, opéré par l'absolution du prêtre, en vertu du pouvoir des clefs, se fait *ex opere operato*. C'est une doctrine constante du Docteur angélique que cette rémission s'opère *vi clavium* et que l'absolution constitue la cau-

(1) Respondeo dicendum ad primam quaestionem quod sacramenta secundum Hugonem ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed haec sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione... Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiae, et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote ad effectum sacramenti poenitentiae sicut se habet virtus quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. *IV Sentent.*, D. 18, q. 1, a. 3, sol. 1. *De Veritate*, q. 27, a. 4, ad 18um. Plus loin il ajoute : « Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae ». *Ibid.*

(2) Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur sed ad dimissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi ea sacramenta quae non ordinantur ad culpam, sed contra poenam. *Ibid.*

se efficiente instrumentale de la rémission du péché (1). De plus, au sentiment de saint Thomas, l'absolution ne produit pas seulement cet effet quand elle est appliquée de fait, mais aussi quand elle n'existe que *in voto* (2).

Les autres parties de la Pénitence ne peuvent cependant pas être négligées comme inutiles à la rémission. Cette assertion confirme un des principes fondamentaux de saint Thomas, quant à l'efficacité sacramentelle. Il enseigne, en effet, que le sacrement produit son effet, non seulement en vertu de sa forme mais aussi en vertu de sa matière : les deux ensemble ne constituent qu'un seul sacrement et concourent ensemble à produire un effet unique. Aussi le Docteur angélique enseigne-t-il explicitement que la rémission de la faute est opérée principalement par le pouvoir des clefs et secondairement par les actes du pénitent, en tant que ceux-ci sont en rapport avec le pouvoir des clefs (3). Il en suit que la rémission du péché constitue l'effet de

(1) Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute eius agit instrumentaliter et baptismus ut instrumentum inanimatum et sacerdos ut instrumentum animatum. *IV Sentent.*, D. 18, q. 1, a. 3, sol. 1. Solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit ; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministrum in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina. *Summa Theolog.*, P. III, q. 84, a. 3, ad 3um. *De Veritate*, q. 27, a. 4, ad 18. Quant à la question si, d'après saint Thomas, le pouvoir des clefs produit immédiatement la grâce ou seulement médiatement, à savoir, par l'intermédiaire d'une disposition, d'un « ornatus » causé dans l'âme et exigitif de la grâce, cela importe peu ici, du moment qu'il est établi que, d'après l'Ange de l'École, le sacrement de Pénitence constitue la cause efficiente instrumentale de la rémission de la faute et de la peine éternelle. Nous établirons cependant ailleurs que saint Thomas ne peut avoir enseigné que le sacrement de Pénitence produit immédiatement la grâce.

(2) Considerandum tamen est quod sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi... sic et claves ecclesiae efficaciam habent in aliquo, antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat. *Summa contra Gentiles*, lib. IV, c. 72. *IV Sentent.*, D. 17, q. 3, a. 5, sol. 1. *De Veritate*, q. 28, a. 8. *Summa theol.*, P. III, q. 84, a. 7, ad 2.

(3) Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae ; ex utroque enim est unum sacramentum. Unde sicut remissio culpae fit in baptismo non solum

toutes les parties du sacrement de Pénitence. Elles y contribuent cependant de façon diverse : l'absolution est la cause efficiente instrumentale de la rémission, tandis que les actes du pénitent ne sont qu'une condition essentielle, requise à l'effet sacramentel du pouvoir des clefs (1).

De la sorte saint Thomas est le premier théologien qui ait réussi à combiner harmonieusement l'activité de la contrition et de l'absolution, de l'élément subjectif et de l'élément objectif, dans la rémission des péchés (2).

La doctrine pénitentielle de saint Thomas ne tarda plus à prévaloir dans le monde théologique. Elle fut reprise et défendue par tous les scolastiques suivants, tant Franciscains que Dominicains. Toutefois les théologiens de l'École franciscaine, continuant le mouvement en faveur de l'importance de l'absolution, en accentueront encore l'efficacité et le subtil Duns Scot ira jusqu'à en faire le seul élément essentiel, consitutif du sacrement de Pénitence.

virtute formae, sed etiam virtute materiae, principalius tamen virtute formae, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod formale est in hoc sacramento, secundario autem ex vi actuum poenitentis ; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae. *Summa theolog.*, P. III, q. 86, a. 6.

(1) Contritio est causa remissionis culpae, in quantum est dispositio ad gratiam. *De Veritate*, q.28,a.8, ad 1um. — Poenitentiae sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subiecit ; contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis ; sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium « in voto », sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae, sicut et in virtute baptismi. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae per se loquendo, sed virtus clavis. *De Veritate*, q. 28, a. 8, ad 2um.

(2) Pour l'exposé de la doctrine pénitentielle de saint Thomas, cf. P. Amedaeus a Zedelghem O. Min. Cap., *Doctrine de saint Thomas d'Aquin au sujet du sacrement de Pénitence et de la confession aux laïques dans Miscellania Tomista. En commemoracio del sisè Centenari de la Canonitzacio de sant Tomas d'Aquino*, (Estudis franciscans, t. 34), Barcelone, 1924, p. 302-325.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Examen de la doctrine des scolastiques de la première moitié du XIII^e siècle touchant la confession aux laïques.

ARTICLE PREMIER

Examen de la doctrine des théologiens depuis le IV^e concile de Latran jusqu'a saint Thomas.

Au début du XIII^e siècle, il n'existait pas encore une doctrine bien précise sur la connexion entre l'efficacité de l'aveu des péchés et l'activité sacramentelle de la Pénitence. Aussi les théologiens basaient-ils la nécessité de la confession sur des motifs d'utilité. Guillaume d'Auxerre (1) en énumère six. La confession est

(1) Né vers 1150 à Auxerre, il était déjà maître en théologie à Paris avant 1179. Après un long professorat, il fut appelé à Beauvais comme archidiacre et, en cette qualité, il accompagna, en 1229, son évêque à Rome où il mourut en 1231. Il a composé une Somme de théologie intitulée : *Summa aurea in quatuor libros Sententiarum.* Elle a été imprimée plusieurs fois. Nous la citons d'après l'édition : *Summa aurea in quatuor libros Sententiarum a subtilissimo doctore magistro Guillermo Altissiodorensi edita, quam nuper a mendis quamplurimis Guillermus de Quercu diligenti admodum castigatione emendavit*, Paris, 1500. Cette somme doit avoir été composée après 1215 puisque Guillaume y cite le fameux canon 21 du IV Concile de Latran au sujet de la confession et de la communion annuelles. On y trouve, de plus, diverses allusions à ce canon, p. ex. : « Pretera ecclesia precipit communionem recipere omnibus generaliter in dies pasche ». *Op. cit.*, p. 240. Plus loin : « Aliquis potest differre confessionem usque ad tempus determinatum ab ecclesia, scilicet ad tempus quadragesime... Instat dies pasche, quando tenentur fideles communicare ». *Op.cit.*, p. 271. Encore : « Quando instat dies pasche tenetur ille qui non habet nisi venialia confiteri illa ». *Op. cit.* , p. 272, J. Strake, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, vol. 13, t. 5, Paderborn, 1917, p. 7 et suiv., énumère plusieurs autres raisons qui aboutissent à la

utile parce qu'elle révèle au pénitent l'état lamentable de son âme ; par la confusion qu'elle produit, elle contribue à la rémission des peines ; elle peut exciter la douleur des péchés chez un pécheur obstiné et contribuer ainsi à l'infusion de la grâce justificatrice ; elle constitue un moyen d'accroître la grâce chez celui qui, justifié, fait l'aveu de ses fautes ; elle permet en outre au prêtre de remettre les peines temporelles en vertu du pouvoir des clefs qui lui a été communiqué et elle constitue une glorification de Dieu (1). Pour toutes ces raisons Guillaume recommande de faire fréquemment usage de la confession, d'autant plus qu'elle n'est pas seulement utile mais nécessaire d'une nécessité de précepte, tout au moins pour les péchés mortels (2).

Quant au ministre de la confession, Guillaume d'Auxerre admet que l'aveu doit se faire au prêtre, qui seul a le pouvoir de lier ou de délier. Cette doctrine se trouve éparse dans son traité des Sacrements. Il enseigne explicitement que la confession des péchés véniels ne doit pas se faire au prêtre, mais qu'il suffit de se les confesser les uns aux autres, comme la chose est pratiquée dans plusieurs églises à Prime et à Complies (3). Ce fait Guil-

même conclusion. C'est donc à tort que P. Schmoll, O. Min., *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 119, soutient que Guillaume d'Auxerre aurait composé sa Somme avant 1215. Il doit l'avoir composée entre 1215 et 1220. N. Paulus. *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 231. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 44.

(1) Confessio ad sex utilis est. Primo utilis est ad cognitionem peccati, quia cum aliquis confitetur peccatum suum, sacerdos cuius est cognoscere de peccato facit ipsum cognoscere peccatum suum et quantitatem eius... Secundo utilis est ad purgationem, quia erubescentia pars est penitentie. Tertio utilis est ad infusionem gratie ; aliquando enim qui siccus vadit ad confessionem humidus recedit quia sepe in ipsa confessione maxime dolet confitens de peccatis suis et infunditur ei gratia. Quarto utilis est ad augmentum gratie quia si confitens prius habet gratiam augmentatur gratia eius per confessionem. Quinto utilis est propter vim clavium, quia ex vi clavium aliquid de pena relaxatur. Sexto utilis est propter gloriam dei quia qui confitetur peccatum suum glorificat deum. *Op. cit.*, p. 269.

(2) Simpliciter enim et absolute non tenemur confiteri venialia sed in casu tenemur ; bonum et perfectius est illa confiteri. Et ad auctoritatem beati Iacobi dicimus, quod quantum ad mortalia est preceptum, quantum ad venialia consilium. *Op. cit.*, p. 271-272.

(3) Ad illud quod dicit glossa, coaequalibus quotidiana et levia danda

laume d'Auxerre le constate, mais il n'en donne point l'explication théologique. Quant à l'obligation de confesser les péchés graves à un laïque en cas de nécessité, il n'en parle pas, n'y fait pas même allusion. Il serait donc tout au moins hasardé de conclure avec J. Strake (1) que Guillaume d'Auxerre aurait soutenu l'obligation de la confesion des péchés mortels aux laïques, telle que Pierre Lombard l'avait enseignée.

La doctrine de la confession des fautes légères défendue par Guillaume d'Auxerre, a été reprise à peu près littéralement par son disciple, le dominicain Jean de Trévise (2) qui, lui, fait allusion à la confession des péchés mortels au prochain. Une fois même il en parle positivement à propos de l'obligation du secret sacramentel. Pour faire ressortir combien Dieu a en estime l'observation de la loi du *sigillum* il rapporte un fait emprunté, dit-il, à la vie des Pères : un pécheur, à bord d'un navire en perdition, fut pris d'une telle frayeur qu'il confessa tous ses péchés, même les plus horribles, aux passagers qui l'entouraient. La tempête se calma et arrivés au port, personne ne put se rappeler le moindre des péchés accusés ; seul un prêtre en avait conservé le souvenir, ce qui lui permit d'imposer une pénitence au pécheur (3).

sunt, dicimus sicut dicebat Prepositinus : quod hoc observat ecclesia in quibusdam ecclesiis, quando fit generalis confessio in prima et completorio ; facit enim confessionem in prima ut pure serviat deo, in completorio ut postea quiescat in deo ; et in quibusdam ecclesiis duo et duo in illa hora confitentur ad invicem quotidiana et levia sicut fenum et stipulam que dimittuntur per orationem dominicam et per aspersionem aque benedicte. *Op. cit.*, p. 272.

(1) *Op. cit.*, p. 171-172.

(2) Glossa : coequalibus cotidiana etc. dicit quod fit in quibusdam ecclesiis in prima et completorio ubi alternatim etiam confiteantur venialia ut pure serviant deo vel in deo quiescant. *Cod. vatic. lat.* 1187, fol. 65r°.

(3) Item queritur an aliquo casu possit revelare confessionem et dicitur quod nec verbo, nec facto, nec nutu aliquo debet infringere sigillum confessionis quia sic abhorrent homines confessionem peccati que maxime placet deo ; nam ut legitur in vitis patrum : quidam videns navem in qua erat propinquam submersioni confessus est peccata sua valde aborribilia omnibus audientibus qui erant in navi ; ex quibus venientibus ad portum nullus potuit recordari preter unum sacerdotem qui ei penitentiam iniunxit. *Ibid.*, fol. 64v°.

La même doctrine par rapport à la confession des péchés véniels se retrouve dans une SUMMA SUPER SENTENTIIS MAGISTRI GUILL. ALTISSIODORENSIS (1).

Un autre théologien, dont les théories se rapprochent fort de celles de Guillaume d'Auxerre et de la Somme anonyme de la Bibliothèque municipale d'Assise est le mystérieux RENAUD DE POUZZOLES en Campanie (2). Pour sa doctrine de la confession des

(1) Cette somme anonyme est contenue dans le Cod. 195 de la Bibliothèque municipale d'Assise. Elle y est intitulée : *Summa super sententiis magistri Guill. Altissiodorensis.* Voici l'incipit : « Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium (ad Hebreos, XI, 1). Cum fides acquiescat prime veritati propter se et super omnia ». On y lit : Auctoritas autem beati iacobi quantum ad mortalia est preceptum, quantum ad venialia est consilium. Et illud similiter intelligendum est : coequalibus, etc. Hoc autem facit ecclesia in prima et completorio ; in prima ut pure serviat deo, in completorio ut pure quiescat in eo. ASSISE, *Biblioth. Munic.*, cod. 195, fol. 119r.

Un texte absolument identique au précédent se trouve dans une somme attribuée à un certain G. G. et contenue dans le cod. vatic. lat. 2674 de la Bibliothèque Vaticane. Nous y lisons au fol. 115v'' : « Auctoritas autem beati iacobi quantum ad mortalia est preceptum, quantum ad venialia est consilium. Et idem similiter intelligendum est : coequalibus, etc. Hoc autem facit ecclesia in prima et completorio ; in prima ut pure serviat deo, in completorio ut pure quiescat in eo ». De plus l'incipit et l'explicit de la somme anonyme de la Bibl. munic. d'Assise et de la Somme de G. G. s'accordent parfaitement. L'incipit de ces deux sommes est le suivant : « Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium (ad Hebreos XI, 1). Cum fides acquiescat prime veritati propter se et super omnia ». L'explicit au contraire est le suivant : « Oculus non vidit, auris non audivit, neque in cor hominis ascendit quod preparavit deus hiis qui diligunt illum. Illa gaudia nobis pervenire dignetur Jhesus Xristus, dominus noster, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen ». Le cod. 195 de la Bibl. Munic. d'Assise et le cod. Vatic. lat. 2674 contiennent donc la même somme. Le Cod. Vatic. lat. 2674 l'attribue à un certain Magister G. G. Or ce maître G. G. ne peut être Guillaume d'Auxerre puisque le texte de la somme de Maître G. G. diffère fortement de la somme de Guillaume d'Auxerre. Nous n'avons cependant pu établir avec quel théologien il faudrait identifier le Magister G. G. ni par conséquent déterminer l'auteur de ces deux sommes.

(2) La Bibl. Munic. de Bruges conserve un manuscrit, le code 190, qui contient le Commentaire de Renaud de Pouzzoles sur le troisième et le quatrième livres des Sentences. Le commentaire sur le premier et le

péchés véniels, il ne fait que transcrire littéralement le passage de Guillaume d'Auxerre (1). Ailleurs il reprend un texte de la Somme anonyme de la Bibliothèque d'Assise pour affirmer qu'on peut avouer les fautes vénielles à ses compagnons (2). Enfin, dans un autre endroit de son Commentaire, il raconte le même fait que nous a narré Jean de Trévise (3).

Un des plus grands protagonistes de la confession aux laïques, vers cette époque, est sans contredit le moine cistercien Césaire d'Heisterbach (4). Malgré sa doctrine franchement contritio-

deuxième livre fait défaut. Voici l'incipit du troisième livre : « Dicto de peccatis quibus homo lapsus est in perditionem dicendum est de reparatione, scil. de filio dei ».

(1) Ad illud quod dicit glossa : coequalibus cotidiana et levia dicenda sunt, dicimus, sicut dicebat prepositinus, quod hoc observabat ecclesia in quibusdam ecclesiis quando fit generalis confessio in prima et in completorio. Facit enim confessionem in prima ut pure serviat deo, in completorio ut pure quiescat in deo et in quibusdam ecclesiis in illa hora duo et duo confitentur ad invicem cotidiana et levia sicut fenum et stipulam que dimittuntur per orationem dominicam et aspersionem aque benedicte. Bruges, *Bibl. munic.*, cod. 190, fol. 132.

(2) Quod sit sacramentum nove legis probatur per beatum iacobum qui dicit : Confitemini alterutrum peccata vestra, et glossa dicit : maiora maioribus i.e. prelatis, minora minoribus. *Ibid.*, fol. 130.

(3) Et legitur in vita patrum quod quidam qui erat in navi videns navem propinquam submersioni confessus est peccata sua valde abhominabilia omnibus audientibus qui erant in navi. Tandem nave veniente ad portum nullatenus potuit recordari peccatorum illius. *Ibid.*, fol. 131.

(4) Le cistercien Césaire d'Heisterbach († vers 1240) a composé plusieurs ouvrages. Vers 1223-1224 il a écrit un *Dialogus miraculorum* édité par J. Strange, *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis Dialogus miraculorum*, 8 vol., Cologne, Bonn et Bruxelles, 1851. C'est un traité théologique en forme de dialogue. Nous possédons encore *Fragmenta libri VIII Miraculorum* édités par A. Meister, *Die Fragmente der libri VIII Miraculorum des Cäsarius von Heisterbach*, dans *Römische Quartalschrift*, Supplément 14, Rome, 1901. Il a composé enfin une série de sermons, qui ont été édités par J. A. Coppenstein, *Venerabilis Caesarii Heisterbacensis Sermones morales*, Cologne, 1627. Cf. A. Schoenbach, *Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters. Ueber Cäsarius von Heisterbach*, dans *Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften*, t. 114, Vienne, 1901, p. 1-93. A. Koeniger, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, Série 2, n° 10, Munich, 1906, p. 1-4. A. Kaufmann, *Cäsarius von Heisterbach*, Cologne, 1862.

niste, exposée plus haut, il admet la nécessité absolue de la confession pour obtenir la rémission des péchés. D'après lui la contrition ne peut remettre le péché qu'à condition que la confession suive (1). Il fait valoir plusieurs raisons pour justifier la nécessité de la confession. Il énumère d'abord de nombreux témoignages scripturaires empruntés tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament (2). Il allègue ensuite une raison d'ordre pratique, à savoir que le prêtre ne peut imposer une satisfaction proportionelle aux fautes commises que s'il les connait par la confession (3). Il s'efforce enfin de justifier l'obligation de la confession par des raisons d'ordre théologique : la confession est nécessaire parce qu'elle constitue le signe extérieur de la contrition intérieure (4) et que, par la confusion subie, elle doit être considérée comme la pénitence par excellence (5).

Quant au ministre de la confession, Césaire soutient qu'il faut

(1) Per contritionem peccatori culpa dimittitur, et hoc sub quadam conditione, scilicet ut confessio subsequatur. *Dialogus miraculorum*, Dist. III, cap. 1, *op. cit.*, t. I, p. 111.

(2) Confessio sacramentum esse dicitur veteris testamenti, figuris manifestis in illo declarata, verbis mandata et exemplis confirmata. Leprosus ad arbitrium sacerdotis mundus vel immundus iudicatur. Unde Salvator cuidam leproso a se sanato dixit : Vade, ostende te sacerdoti... Quem gratia Iesu mundat intus per contritionem, ut foris mundus iudicetur, ostendere se debet sacerdoti per confessionem. Unde sponsus voce confessoris in CanticisCanticorum loquitur ad contritum peccatorem : « ostende mihi faciem tuam » per cordis contritionem « sonet vox tua in auribus meis » per oris confessionem. Quid manifestius hac figura ? Quod verbis mandata sit, testis est propheta David, qui dicit : « Confitemini Domino, quoniam bonus ». Item : « Revela Domino viam tuam » subaudis, per confessionem. Et in Isaia secundum Septuaginta : « Dic tu iniquitates tuas, ut iustificeris ». Quod autem exemplis sit confirmata, exemplum est nobis ipse David, qui super peccato Bersabee, venienti ad se Nathan respondit dicens : « peccavi Domino ». *Dialogus miraculorum*, Dist. III, cap. 1, *op. cit.*, p. 111.

(3) Si egissem poenitentiam confitendo culpam, per poenam temporalem evasissem aeternam. *Dialogus miraculorum*, Dist. III, cap. 15, *op. cit.*, p. 131.

(4) Est tamen confessio signum contritionis. *Dialogus miraculorum*, Dist. III, cap. 1, *op. cit.*, p. 111.

(5) Ipsa enim confessio propter erubescentiam maxima pars est satisfactionis. *Ibid.*, Dist. II, cap. 10, *op. cit.*, p. 77. Cf. A. Koeniger, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, Munich, 1906, p. 77-79.

révéler ses péchés à un prêtre (1). En cas de danger cependant on peut se confesser à quelqu'un qui n'est pas prêtre (2). Les fidèles en danger de mort, dit-il, peuvent accuser leurs péchés à n'importe qui, même à un infidèle, comme quelques-uns le soutiennent, à moins que l'infidèle n'y cherche une occasion de railler le sacrament : « In articulo mortis cuilibet hujusmodi fieri potest confessio, etiam infideli, ut quidam dicunt, nisi forte sacramentum irrideat »(2). Par les mots « ut quidam dicunt » il fait sans doute allusion à Pierre le Chantre qui, comme nous l'avons vu, professe la même opinion. Dans son commentaire sur la parabole du bon Samaritain, Césaire soutient que le prêtre qui passe, symbolise le confesseur, qui en vertu de son office peut porter remède, et que le lévite représente tout autre homme à qui, en cas de nécessité, l'on peut révéler ses fautes (4).

Le cistercien d'Heisterbach affirme même que la confession peut se faire à un laïque sans nécessité urgente ni impossibilité de s'adresser à un prêtre. Ainsi,dans le IIe livre des Miracles, il rapporte l'histoire suivante : « Un moine, non prêtre, reçoit de son abbé la permission d'entendre la confession d'une femme qui ne veut pas s'adresser à un prêtre» (5). L'auteur considère ce fait sin-

(1) Quem gratia Iesu mundat intus per contritionem, ut foris mundus iudicetur, ostendere se debet sacerdoti per confessionem. *Ibid.*, Dist. III, cap. 1, *op. cit.*, p. 111.

(2) In articulo mortis cuilibet huiusmodi fieri potesr confessio. *Homilia II*, nº 3, dans J. A. Coppenstein, *Venerabilis Caesarii Heisterbacensis Sermones morales*, Cologne, 1615, p. 13. Cf. A. Koeniger, *op. cit.*, p. 73.

(3) *Homilia II*, nº 3, *op. cit.*, p. 13.

(4) Per levatam... alius quilibet intelligitur cui necessitatis tempore confessio fieri potest. *Homilia III*, nº 18, *op. cit.*, p. 88.

(5) Humani generis inimicus diabolus omnium iniquorum auctor... quandam feminam honestam periculosissima tentatione pulsare coepit. Cumque praedicta matrona esset in partu et prolem edidisset, immisit Sathanas cordi eius, ut se suspendio occideret, quae cum iam de salute vitae desperata esset... nutu dei factum est, ut monachus quidam, anteconversionem eius familiaris, in eius hospitium diverteret. In cuius adventu mulier gavisa nimis sola soli post verba salutationis sic locuta est : Domine validas et periculosas patior tentationes et non videtur mihi, quod diem purificationis meae expectare debeam, quoniam me ipsam suspendio interficiam. Quod vero monachus audiens et expavescens respondit illi : Quid est quod loqueris. Peto saltem et rogo te ut duarum eb-

gulier comme quelque chose d'ordinaire et ne s'en étonne en aucune façon.

Ce que Césaire enseigne en théorie, il le confirme par de nombreux exemples, empruntés à la vie quotidienne. Parmi les étranges histoires, racontées dans ses dialogues, plusieurs sont destinées à démontrer la valeur et l'efficacité de la confession. L'un des thèmes qui revient le plus souvent, est celui de l'impossibilité dans laquelle se trouvent les possédés de révéler les fautes déjà confessées, soit à un prêtre, soit à un simple laïque. C'est ainsi qu'un prêtre, coupable d'adultère, fut conduit auprès d'un possédé par le mari de la femme infidèle, dans l'espoir d'entendre révéler par le démon les fautes qu'il soupçonnait. Chemin faisant, le prêtre devine la ruse et est saisi de frayeur. Simulant un besoin quelconque, il quitte son ami et entre dans une ferme où il trouve un domestique occupé à soigner les bestiaux. Il lui confesse humblement ses péchés et lui demande une pénitence. Le domestique embarrassé se tire d'affaire en disant au prêtre de s'imposer à lui-même la pénitence qu'il aurait exigé d'un pécheur coupable des mêmes fautes. Le prêtre, ayant rejoint son compagnon, arrive, plein de confiance, à la demeure du possé-

domadarum inducias mihi des, ita ut mihi certissime promittas quod tibi mortem non inferas. Quod cum promisisset, monachus abiens pro illa oravit intime, quantum potuit. Cumque paenultima dies datarum induciarum adesset, vir dei sollicitus quid ageret, tacita persona, quae a femina audierat, recitavit abbati suo. Cuius miseriae ille compassus ait monacho : Vade celerius, ne absentia ei fiat in ruinam. Et quia idem monachus laicus erat, petivit ab abbate licentiam, ut ei liceret in tanta necessitate mulieris audire confessionem, eo quod sacerdoti, sive alicui confiteri renuerat tentationem ; et annuit abbas. Sciebat enim monachus opus diaboli medecina confessionis maxime posse dissolvi... Quem (equum) ille laetus ascendens ad domum venit mulieris... Cumque a femina requisisset, quomodo se haberet, respondit : Male, nihil aliud superest, nisi ut me interficiam suspendio. Tunc ille ait : Ex quo fixum est in animo tuo, ut interficias te ipsam, consulo tibi, ut prius confessionem tuam facies. Quam cum fecisset pure, satis et plene, femina praedicta flevit intime... Cernens vero diabolus mulieris obedientiam et quod pro peccatis suis eandem susciperet poenam, confusus recessit ab ea et... mulier a periculo tentationis liberata est. A. Meister, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Cäsarius von Heisterbach*, lib. II, cap. 33, dans *Römische Quartalschrift*, t. 13, 1901, Supplément 14, Rome, 1901, p. 111-113.

dé. Le démon, interrogé par le mari sur la conduite du prêtre, ne peut dire que ces paroles : « je ne sais rien de lui ». Ces mots, ajoute Césaire, furent prononcés en allemand, mais afin de faire connaître au prêtre la raison de son silence, le démon fut obligé par la puissance divine de compléter sa phrase par les paroles suivantes, dites en latin, afin que le prêtre seul pût les comprendre : « tu as été justifié dans l'étable » (1). Le Cistercien d'Heisterbach rapporte une histoire semblable, arrivée cette fois au domestique d'un militaire, qui s'était mé conduit avec l'épouse de son maître. Ce dernier, voulant se convaincre des fautes commises, l'amena chez un possédé. En cours de route le serviteur devine la ruse, quitte son compagnon sous un prétexte quelconque et se confesse à un campagnard. Il rejoint ensuite le soldat et arrivé à la maison du possédé, celui-ci interrogé par le militaire ne peut répondre que ceci : « Je sais beaucoup de choses sur son compte, mais rien

(1) Miles quidam in villa quadam habitavit, cuius uxorem eiusdem villae sacerdos per adulterium maculavit. Dictum est militi, quia sacerdos rem haberet cum uxore sua. Ille, cum vir prudens esset, nec verbis facile crederet, nullam de hoc mentionem facere voluit uxori sive sacerdoti, veritatem verius volens experiri. Non tamen sine suspicione fuit. Contigit ut in quadam villa, non multum a militis villa remota, quidam obsessus esset, in quo daemonium tam nequam erat, ut coram astantibus improperaret peccata, quae per confessionem veram non fuissent tecta. Quod cum miles ex multorum didicisset relatione, rogavit suspectum sibi sacerdotem, ut ad colloquium quoddam secum ire non recusaret. Et acquievit sacerdos. Cum venissent simul in villam, ubi obsessus erat, conscius ipse sibi sacerdos, suspectum coepit habere militem, quia non eum latebat, quod obsessus a tam nequam daemone in eadem villa habitaret. Timensque vitae suae, si a daemone proderetur, necessitatem naturae simulans, intravit stabulum ad servum militis, pedibusque ei prostratus ait : Rogo te propter Dominum, ut audias confessionem meam. Quem servus expavescens levavit, audiens quae ab illo dicebantur. Facta vero confessione, cum sibi sacerdos iniungi peteret poenitentiam, servus satis prudenter respondit illi dicens : quantum alteri sacerdoti pro tali crimine iniungeretis, hoc sit satisfactio vestra. Sicque exiens iam securior, cum milite ad ecclesiam venit. In qua daemoniosus requisitus est a milite in haec verba : Nosti aliquid de me? Hoc enim ex industria factum est, ut iam dicto sacerdoti tolleret suspicionem. Cui cum daemon nescio quid responderet adiecit : Quid tibi videtur de domino isto? Respondit ille : Nihil de eo scio. Et cum hoc dixisset lingua teutonica, latine mox subiunxit : In stabulo iustificatus est. Nullus tunc aderat clericorum. *Dialogus miraculorum*, Distinctio III, De confessione, capit. 2, *op. cit.*, p. 112.

pour le moment» (1). Césaire relate aussi le fait d'un naufragé révélant ses péchés aux passagers qui, descendus du navire, ne peuvent se rappeler les fautes confessées (2). Il raconte enfin

(1) Cuiusdam militis uxor proprium servum admiserat, libidinis igne succensa. Cum quo cum per tempus aliquod occulte peccasset, nec iam latere posset, ad aures mariti pervenit. Ille vero de verbo dolens, nec tamen verbis ad plenum credens, tacuit, sciens, se investigante, rem tam nefariam diu non posse occultari. Quia vir erat dives et honestus uxorisque fama tam inops et inhonesta, maluit rem inexpertam per silentium ad tempus tegere, quam se et uxorem genusque tam suum quam illius, per suspiciones dehonestare. Interim ubique divulgatum est, in tali villa obsessum quendam esse, nescio tamen si idem fuerit, de quo superius dictum est, qui nemini parceret, sed praesentibus peccata occulta objiceret et improperaret. Quod cum audisset miles, sperans per illum rei veritatem discere, assumpto secum servo, coepit illo pergere, viae causam servo penitus ignorante. Venientibus eis ad nemus quoddam, cum dominus declinaret in quandam semitam, quae ad daemoniosi tendebat villam, coepit servus valde pavere, sciens pro certo, se ultra vivere non posse, si crimen adulterii proderetur a daemone. Positus in tanto timore, dum in cogitationibus suis fluctuaret, hominem in eodem nemore ligna incidentem audivit. Immisitque Dominus menti eius, quem eadem hora satis diligenter invocaverat, quod contra imminens periculum confessio summum foret remedium. Et divertens a domino, quasi ad satisfaciendum naturae, venit ad rusticum, confessus est peccatum, suscepit poenitentiam. Statim reversus ad militem de tali opere nihil suspicantem, simul venerunt ad daemonem. Qui cum servum adulterum imo de adulterio iam iustificatum, diligentius intuitus fuisset, ait miles : Dic, si aliquid nosti de illo. Respondit daemon : multa de eo novi, quae modo ignoro. Sicque per virtutem confessionis liberatus est servus a morte et dominus a suspicione. *Dialogus miraculorum*, Distinctio III, capitul. 3, *op. cit.*, p. 113-114.

(2) Peregrini quidam, sicut magister Iohannes Xantensis populo recitavit in suis stationibus crucem praedicans, cum tempore quodam transfretarent in succursum terrae sanctae, orta est eis in mari tempestas tam valida, ut navis ipsa operiretur fluctibus. Fremebant venti, excitabantur fluctus turbulenti, nutabant viri fortissimi, spes omnis nautarum defecit. Videntes ante oculos mortem, coeperunt singuli unusquisque sibi vicino de peccatis suis facere confessionem. Et merito. Nam propter unius hominis peccata Dominus eandem excitaverat tempestatem. Erat in navi illa homo quidam miserrimus, homo foetidissimus, cuius peccata fuere tam gravia, tam turpia, tam horrenda, tam in quantitate quam in qualitate, ut nec ipsum mare pondus illorum posset portare. Cum natura eius sit ejicere immunditias quaslibet corporales, quomodo aequanimiter sustineret tantas immunditias spirituales, id est peccata Creatori suo contraria ? Timens homo ille peccator vitae suae simul et animae, et

qu'un jeune homme malade, ne pouvant trouver un prêtre, avoua ses fautes à son compagnon (1).

Toutes ces histoires, rapportées par Césaire, doivent être acceptées avec la plus grande réserve : à côté de traits qui, s'ils ne sont peut-être pas historiques, sont du moins possibles et même quelquefois vraisemblables, il y en a d'autres dont le caractère fantaisiste est évident à la simple lecture. Mais ce que nous cherchons ici, ce n'est pas le fait lui-même, mais l'idée qu'il exprime. Or, l'idée foncière qui inspire et remplit ces histoires, est celle de l'efficacité de la confession pour la rémission des péchés. Il faut ajouter toutefois que la confession n'est point censée remettre les péchés par elle-même, mais seulement en vertu de la contrition dont elle constitue le signe et en vertu de la confusion qu'elle provoque, et par laquelle elle constitue un des moyen les plus puissants d'humiliation et conséquemment d'expiation. De la sorte la théorie, défendue par le Cistercien d'Heisterbach touchant les raisons de l'efficacité de la confession faite à des laïques, concorde parfaitement avec la pratique de cette confession dont il rapporte plusieurs exemples.

Nous avons vu plus haut que le moine d'Heisterbach allègue

propter se omnes alios periclitari considerans, surrexit et ait : audite, fratres, audite. Si propter peccata tempestas haec orta est, ego occasio sum tanti periculi. Rogo ut audiatis confessionem meam. Tacentibus omnibus coepit voce valida tantum venenum peccatorum evomere, ut aures humanae etiam horrerent audire. Mira clementia Dei. Mox ut massam iniquitatis per confessionem eiecit, mare furens siluit, et facta est tranquilitas magna, ita ut omnes mirarentur. Miris miranda succedunt. Statim ut navis ad litus pervenit ,audita peccata Deus de memoriis singulorum delevit. Bene permisit, ut quamdiu erant in navi conclusi, confunderetur in aspectu illorum ; et ne exeuntes forte eius peccata propalarent, vel improperarent, induxit eis oblivionem. Bene retinuerunt se in mari fuisse periclitatos, hominem aliquid fuisse confessum ; sed quid dixisset, prorsus ignoraverunt. *Dialogus miraculorum*. Distinctio III, capitul. 21, *op. cit.*, p. 136-137.

(1) Adolescens quidam infirmus, cum cuidam suo concanonico, nondum sacerdoti, compellente necessitate, confessus fuisset, quod a quadam illectus sanctimoniali, osculatus fuisset eam, interrogatus est, si rem haberet cum illa. Respondente eo, non, sed illa libenter vidisset satis me verbis invitans ad commixtionem, ipsam etiam personam exprimens, confessor eandem personam ab illo tempore semper in corde suo despexit, nec potuit eam tantum diligere et venerari ut ante. *Dialogus miraculorum*, Dist. III, capitul. 28, *op. cit.*, p. 145.

ces deux motifs pour expliquer la nécessité de la confession pour la rémission des fautes. Or, puisque l'une et l'autre peuvent être réalisées aussi bien dans la confession faite à un laïque que dans celle faite au prêtre, il est logique que Césaire enseigne qu'il est permis, en cas de nécessité et dans l'absence du prêtre, de se confesser à un simple laïque.

Parmi les théologiens et les prédicateurs qui, durant la première moitié du XIII^e^ siècle, se sont distingués par leur zèle et leur activité contre les Albigeois, il faut réserver une place spéciale au cardinal JACQUES DE VITRY (1). Se rattachant pour sa doctrine pénitentielle à l'école lombardienne, il enseigne que la contrition constitue la partie principale de la Pénitence et que c'est elle qui remet les péchés quant à la faute et quant à la peine (2).

(1) Né en Vitry-en-Artois vers 1165, Jacques étudia à Paris probablement sous le maître Guillaume d'Auxerre. S'étant fait chanoine régulier de S^t^ Augustin, à Oignies, il se distingua par ses prédications contre les Albigeois. Il accompagna ensuite les croisés en Terre-Sainte où, en 1216, il fut créé évêque d'Acre. En 1228 il devint cardinal-évêque de Frascati et il y mourut vers 1240. Cf. PH. FUNK, *Jacob von Vitry. Leben und Werke*, dans *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, t. 3, Leipzig et Berlin, 1909. M. BIHL, O. F. M., *Compte rendu de l'ouvrage de Ph. Funk* dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 4, 1911, p. 755-757. M. DE BARCELONE, O. CAP., *Estudio critico de las fuentes historicas de San Francesco y santa Clara*, Barcelone, 1921, p. 163-164. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 241. Nous possédons de lui plusieurs ouvrages parmi lesquels une Histoire de l'Orient et de l'Occident, éditée sous le titre : *Jacobi de Vitriaco libri duo quorum prior Orientalis sive Hierosolymitanae, alter Occidentalis Historiae nomine inscribitur*, Douai, 1597. Il doit avoir composé vers 1220 une série de sermons sur les épîtres et les évangiles des dimanches, édités sous le titre de *Reverendissimi D. Iacobi de Vitriaco S. R. E. Cardinalis, episcopi Tusculani, theologi et concionatoris Sermones in epistolas et Evangelia dominicalia totius anni, ab ipso auctore a trecentis quinquaginta et amplius annis conscripti*, Anvers, 1575. Nous avons encore de lui des *Sermones Vulgares* qui doivent avoir été composés après 1226 et qui ont été édités par PITRA, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, t. II, Paris 1885-1888. Cf. R. RÖHRICHT, *Die Sermones vulgares des Jakob von Vitry* dans *Zeitschrit für Kirchengeschichte*, t. 6, 1884, p. 562 et suiv. Nous nous sommes basés sur : *Sermones in epistolas et evangelia dominicalia totius anni*, Anvers, 1575.

(2) Actualia peccata contritis et quantum ad culpam et quantum ad poenam dimittuntur. *Dominica in passione*, *op. cit.*, p. 306. Compunctis enim cor hominis purgat. *In capite ieiunii*, *op. cit.*, p. 232 et *Dominica quarta in quadragesima*, *op. cit.*, p. 297-298.

Le pardon ne peut cependant pas être obtenu sans la confessoin et l'absolution, de telle sorte que, si l'on ne peut se confesser de fait, il faut au moins en avoir le désir (1). La confession est d'ailleurs exigée par un précepte divin,exprimé dansle Nouveau Testament,quand le Christ ordonne aux lépreux d'aller se montrer aux prêtres (2). Jacques de Vitry énumère ensuite plusieurs raisons théologiques pour asseoir l'utilité et la nécessité de la confession. Elle est tout d'abord obligatoire parce qu'elle constitue un signe extérieur de l'humilité du cœur, sans laquelle la réconciliation ne peut s'opérer avec Dieu (3). L'aveu des péchés est encore nécessaire parce qu'il excite la confusion,qui constitue une grande partie de la pénitence ; ensuite, parce que le pécheur s'assure par là les suffrages et les prières du confesseur ; enfin, parce que celui-ci peut contribuer de la sorte à exciter en lui la contrition et conséquemment à remettre les péchés. (4).

Quant au ministre de la confession, Jacques de Vitry distingue entre la confession des péchés véniels et celle des péchés mortels. Pour les premiers, il est permis aux fidèles de se les confesser les uns aux autres, bien qu'il soit plus sûr et plus salutaire de les avouer à un prêtre. Il fonde cette assertion sur la raison théologique que, tombant fréquemment dans le péché véniel, nous en perdons facilement le souvenir (5). De plus saint Jacques lui-

(1) Non sufficit autem cordis contritio, nisi subsequatur oris confessio... Si autem peccator non habeat voluntatem confitendi, vel post habitam contritionem contemnat confiteri, omnia peccata illi imputantur, ac si non fuisset contritus. *In capite ieiunii, op. cit.*, p. 232.

(2) Confessio oris in praecepto est, tam in veteri quam in novo testamento... In novo autem testamento, expresse praecipitur confessio. Unde Dominus in evangelio leprosis ait : Ite, ostendite vos sacerdotibus. *Ibid.*

(3) Taciturnitas peccati ex superbia nascitur cordis, ex eo quod non vult talis apparere in conspectu hominis, qualem se exhibuit in conspectu Dei. Sine humilitate vero nemo potest reconciliari Deo. *Ibid.*, p. 232-233.

(4) Non solum autem propter cognitionem peccati inducta est confessio sed ut superbo humilitas incutiatur... Tertia causa est propter verecundiam, quae magna poenitentiae pars est... Quarta causa est propter cautelam, ut ei timor incutiatur... Quinta causa est ut suffragia et orationes consequatur confessoris. Sexta causa est propter devotionem. Multi enim accedunt indevoti qui cum lachrymis et devotione recedunt. *Ibid.*, p. 233.

(5) Venialia autem peccata tutius est confiteri sacerdoti, si paratum illum habeamus. Sed quia frequenter peccamus venialiter, et huiusmodi

même par les paroles : *Confitemini alterutrum peccata vestra* nous exhorte à avouer nos fautes quotidiennes à nos semblables (1). Toutefois la confession des péchés véniels, soit au prêtre, soit au simple fidèle, ne constitue point une obligation : il existe encore d'autres moyens de rémission, comme la réception de l'Eucharistie (2), la récitation de l'oraison dominicale (3) et la confession générale (4).

Quant aux péchés mortels, il exige qu'on les confesse au prêtre. C'est là le précepte imposé par le Christ, quand il envoya les lépreux aux prêtres et quand il livra Lazare aux apôtres pour le délier. Eux seuls possèdent, en effet, le pouvoir de lier et de délier, d'imposer ou de mitiger la pénitence ainsi que d'absoudre définitivement le pécheur en consommant l'absolution, déjà donnée par Dieu (5). C'est là aussi le sens des paroles de saint Jean « est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut oret quis » c'est-à-dire que, pour un péché mortel, il n'est pas donné à n'importe qui d'en implorer la rémission, car il doit être confessé au prêtre (6).

peccata retinere memoriter diu non valemus, conceditur nobis ut ea sociis confiteamur. *Feria secunda in minori Laetania, op. cit.*, p. 508.

(1) Unde et Iacobus in hodierna epistola ad laetanias, id est, supplicationes nos admonens, ait : confitemini et orate pro invicem, ut salvemini. Alterutrum, id est, coaequalibus peccata quotidiana et levia confiteri possumus, quae ex ignorantia vel infirmitate humana committuntur, quae facile dimittuntur. *Ibid.*

(2) Huius enim pretiosissimi cibi edulium valet ad gratiae augmentum, valet ad purgationem venialium... *In coena Domini, op. cit.*, p. 234.

(3) Propterea quotidie dicimus orantes : Dimitte nobis debita nostra, ut abluatur pulvis, qui etiam adhaesit pedibus apostolorum. Venialia enim pulvis dicuntur, quia facile excutiuntur, sicut facile contrahuntur. *Ibid.*, p. 342.

(4) Unde et canonici in ecclesiis conventualibus mutuo confessionem suam facere solent, dicentes : confiteor Deo. *Feria secunda in minori laetania, op. cit.*, p. 508.

(5) Graviora autem peccata, quae ex deliberatione fiunt, sacerdotibus tenentur confiteri...et ille debet nos absolvere et pro nobis orare. *Ibid.* — Maiora enim sacerdotibus confiteri debemus qui habent potestatem Domino ligandi atque solvendi. *In capite ieiunii, op. cit.*, 232. — In lege praecepit Dominus, ut lepra ostendatur sacerdotibus. Dominus in evangelio leprosis ait : Ite,ostendite vos sacerdotibus. Lazarum de monumento suscitatum obtulit Dominus discipulis solvendum, per hoc ostendens solvendi potestatem sacerdotibus esse concessam. *Ibid.*

(5) Inde Ioannes ait : est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut

Cependant, dans le cas où l'on ne peut avoir un prêtre, il est permis, selon saint Augustin, de confesser ses péchés, même mortels, à son compagnon ; ainsi l'on se rend digne de la rémission par le désir de se confesser au prêtre (1). Cette confession constitue toutefois l'objet d'un simple conseil et nullement d'un précepte, de sorte qu'en aucun cas l'on n'est obligé de se confesser à un laïque, pas même lorsqu'on est en danger de mort. Cette assertion concorde d'ailleurs avec la doctrine pénitentielle de Jacques de Vitry. Il enseigne, en effet, que si l'on ne peut s'adresser au prêtre, il suffit d'avoir, avec la contrition, la volonté de se confesser à un prêtre, pour être dans les dispositions requises et suffisantes pour obtenir de Dieu l'infusion de la grâce et la rémission des péchés (2). Cette doctrine se fait jour aussi dans l'explication théologique qu'il donne de la confession aux laïques. Cette dernière constitue, en effet, l'extériorisation de la volonté et du désir du prêtre et manifeste au dehors les dispositions intérieures du pécheur, exigées pour la rémission. En elle-même donc la confession aux laïques ne suffit en aucune façon à la rémission du péché, mais seulement en tant qu'elle constitue le signe du désir du pénitent de se confesser à un prêtre et d'accomplir ainsi le précepte du Christ.

La théorie du cardinal Jacques de Vitry se retrouve chez un autre adversaire des Albigeois, l'évêque espagnol Luc de Tuy (3).

oret quis, id est,quisvis, quia soli sacerdoti confitendum est peccatum mortale, si copiam sacerdotis habere possumus, et ille debet nos absolvere et pro nobis orare. *Feria secunda in minori Laetania, op. cit.*, p. 508.

(1) Sin autem secundum consilium Augustini socio confitetur et si enim ille cui confitetur, solvendi potestatem non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui confitetur socio turpitudinem criminis. *In capite ieiunii, op. cit.*, p. 232. Il faut remarquer que ce témoignage attribué par Jacques de Vitry à saint Augustin est emprunté de fait au *De vera et falsa poenitentia.*

(2) Sequitur : factum est dum irent, mundati sunt. Ex quo ostenditur, quod ante confessionem ex contritione et voluntate confitendi dimittuntur peccata. *Dominica 14 post octavas Pentecostes, op. cit.*, p. 785-786. *Dominica in Albis, op. cit.*, p. 418. *In capite ieiunii, op. cit.*, p. 232.

(3) Né à Léon en Espagne, il s'y fit chanoine régulier dans le couvent de saint Isidore. Encore diacre, il y retravailla et compléta la chronique isidorienne. Élevé en 1239 au siège épiscopal de Tuy, il mourut en cette

Le pénitent doit faire l'aveu de ses fautes à un prêtre, parce que ce dernier a seul le pouvoir de lier et de délier (1). Toutefois, si le pécheur se trouve dans le cas de nécessité et ne peut s'adresser à un prêtre, il lui suffit, pour obtenir la rémission de ses péchés, d'avoir la contrition et de faire en même temps l'aveu de ses fautes, soit au prochain, soit directement à Dieu, pourvu qu'il ne néglige ni ne méprise le sacrement (2). Luc de Tuy ne juge donc pas la confession aux laïques nécessaire au salut, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, comme le soutient G. Gromer (3). Il suffit d'une confession faite à Dieu ou, en d'autres mots, de la contrition accompagnée du ferme propos de se confesser à un prêtre. Cette explication est confirmée par un texte explicite, dans lequel il affirme que le pécheur contrit est justifié du moment qu'il se propose de se confesser à un prêtre (4).

Un des théologiens les plus célèbres et les plus influents de la première moitié du XIII^e^ siècle a été sans conteste l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne († 1249) (5).

ville en 1249. Cf. Streber, *Lucas von Tuy*, dans *Kirchenlexikon*, t. VIII, Fribourg-en-Br., 1893, col. 192. D'après Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p.49, note 3, Luc de Tuy aurait composé, vers 1236, contre les Albigeois un ouvrage très répandu vers cette époque et intitulé : *Lucae Tudensis episcopi, de altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores libri tres.* Cet ouvrage fut d'abord édité par J. Mariana, S. J., à Ingolstadt en 1612, et puis reproduit dans la *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, t. XXV, p. 188-251, Lyon, 1677. Nous citons d'après cette dernière édition.

(1) Quintum sacramentum Poenitentia. Hoc sacramentum in tribus consistit, scilicet cordis contritione, oris confessione, operis satisfactione. A presbyteris habet fieri quibus Dominus ligandi et solvendi contulit potestatem. *Op. cit.*, p. 214-215.

(2) Si autem necessitas emergit, ut non possit quis habere presbyterum, cum cordis contritione salvat confessio ad proximum, vel ad Deum, dum non sequatur contemptus. Id est, ut firmiter mente proponat, et opere expleat, et si facultas id illi obtulerit, confiteatur presbytero totum se tribuens iudicio sacerdotis. *Op. cit.*, p. 214.

(3) G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 37, note 1.

(4) Quia dum peccator mente proponit contritione praevia sacerdoti confiteri, statim accelerat medelam misericordia Dei. *Op. cit.*, p. 214.

(5) Né à Aurillac vers la fin du XII^e^ siècle, Guillaume d'Auvergne occupa déjà en 1225 une chaire de théologie à l'Université de Paris,

Tout en admettant qu'à l'occasion de l'absolution sacerdotale la contrition constitue la cause rémissive des péchés, Guillaume

Il y devint évêque en 1228 et y mourut en 1249. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. Sa vie et ses ouvrages.* Paris, 1880, p. 5-19 et p. 152. F. Vernet, *Guillaume d'Auvergne,* dans *Dict. Théol. Cath.*, t. 6, col. 1967-1968. Des nombreux traités dus à la plume féconde de ce grand évêque et constituant le *Magisterium divinale* trois seulement nous intéressent spécialement, à savoir, le *De Sacramentis*, le *De Poenitentia tractatus novus* et le *Supplementum tractatus novi de Poenitentia.* Le *Magisterium divinale* a été édité plusieurs fois. Les principales éditions sont *Guilielmi Alverni, episcopi Parisiensis, mathematici perfectissimi,eximii philosophi ac theologi praestantissimi Opera omnia,* Venise, 1591 (un seul volume) *et Guilielmi Alverni,episcopi Parisiensis Opera omnia,* Orléans et Paris, 1674, (2 volumes). Le *De sacramentis* est contenu dans l'édition de Venise,1591,p. 389-525,et dans l'édition de Paris et d'Orléans, 1674,t. I, p. 407-559. Cet écrit contient des considérations générales sur les sacrements et de longues dissertations sur chacun d'eux.Le *tractatus novus de poenitentia* est imprimé dans l'édition de Venise, 1591, p. 539-560 et dans l'édition de Paris et d'Orléans, 1674, t. I, p. 571-592. Le *Supplementum tractatus novi de Poenitentia* est omis dans l'édition de Venise de 1591 mais se trouve dans celle de Paris et d'Orléans de 1674, t. II, p. 229-247. Ce dernier traité constitue de fait la continuation du *tractatus novus de Poenitentia.* Aussi débute-t-il par le chap. xviii qui, en réalité, constitue le dernier chapitre du *Tractatus novus*, de sorte que le début du *Supplementum* et la fin du *Tractatus novus* concordent littéralement. Le *Supplementum* comprend 8 chapitres. L'authenticité des quatre derniers serait toutefois très douteuse d'après Ziesché, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Weidenauer Studien*, t. 4, 1911. Extrait, p.60, note 3. De la sorte le *Tractatus novus de Poenitentia* ne comprendrait que 21 chapitres et se terminerait après le chapitre xxi du *Supplementum.* Quant à la date de composition de ces ouvrages, nous pouvons affirmer avec Ziesché, *op. cit.*, p. 60, note 3, que la composition du *Tractatus novus* doit être placée avant celle du *De Sacramento poenitentiae*, contenu dans le *De Sacramentis.* C'est là d'ailleurs la conclusion qui se dégage des témoignages de Guillaume lui-même. Traitant en effet dans le *De Sacramento poenitentiae* des devoirs du confesseur, il écrit : « De his autem in alio tractatu de poenitentia, nos latius diximus : penas vero spirituales et nonnullas corporales, quas Dei iniuriator atque malefactor penitentiali iudicio sustinere debet, pro parte numeravimus ». *Opera omnia*, Venise, 1591, p. 484. De même, à la fin du même traité nous lisons : « Et hic quidem de penitentia finem facimus, pretermittentes multa pernecessaria atque salubria quae nos alibi dixisse meminimus et in aliorum scriptis legisse ». *Ibid.*, p. 485. L'écrit auquel Guillaume d'Auvergne fait allusion dans *De Sacramento poenitentiae*, ne peut être que le *Tractatus novus de poenitentia.* De son côté,

d'Auvergne enseigne que la confession n'en est pas moins obligatoire pour celui qui veut obtenir le pardon de ses fautes (1). L'évêque de Paris démontre la nécessité de la confession par de multiples arguments. Il la déduit tout d'abord de l'essence même du sacrement de Pénitence. Celui-ci constitue un tribunal dans lequel siège le prêtre qui doit prononcer le jugement du pécheur. Pour porter une sentence il doit nécessairement connaître les péchés. D'où il suit que la confession est absolument requise (2). L'aveu des péchés est encore nécessaire au pénitent parce qu'il constitue la satisfaction par excellence (3).

Par rapport au ministre de la confession, il distingue entre les péchés mortels et les péchés véniels. Les premiers doivent être nécessairement avoués au prêtre, qui seul a le pouvoir des clefs (4). C'est d'ailleurs une doctrine constante chez Guillaume qu'il faut se confesser au prêtre, parce que seul il constitue le médiateur entre Dieu et les hommes (5) et que seul il a été délégué par l'Église et le Christ pour remettre les péchés, c'est-à-dire pour implorer de Dieu, à l'occasion de l'absolution, l'infusion de la grâce et la rémission des péchés (6).

Guillaume d'Auvergne distingue deux absolutions : celle qui est

le Père J. Kramp, S. J., *Des Wilhelm von Auvergne « Magisterium divinale »*, dans *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 59-78, a établi que Guillaume d'Auvergne aurait composé son *Tractatus novus de poenitentia* vers 1223 et son *De Sacramentis*, dans lequel il traite *De Sacramento poenitentiae* vers 1228. Toutes nos citations sont empruntées à l'édition de Venise de 1591.

(1) Cum enim per gratiam contritionis remittuntur peccata nihilominus tamen post acceptam gratiam contritionis, de eis confessio facienda est. *Op. cit.*, p. 472 et 455.

(2) Quia enim peccatum, ut diximus, iniuria est, non est pacificatio de ipsa absque iudicio ; iudicium autem non est absque accusatione et testificatione contra delinquentem et hoc est confessio. *Op. cit.*, p. 440, 438, 436, 439, 462, etc.

(3) Sola accusatio sive revelatio delictorum coram alio plus habet iustificationis et tormenti quam magna ieiunia et magnae flagellationes. *Op. cit.*, p. 440.

(4) Reservata tamen sibi benedictione et absolutione, quae sine potestate clavium in peccatis mortalibus locum non habent. *Op. cit.*, p. 473.

(5) Teneris ergo ex necessitate confiteri coram iudice, qui inter te et Deum sedet medius : hic autem est sacerdos. *Op. cit.*, p. 438, 473, 457, 460, 437, et 557.

(6) Cf. IV Partie de cet ouvage, chap. I, p. 260-262.

donnée par le prêtre, en vertu du pouvoir des clefs, et celle qui est donnée par de simples fidèles ou des clercs non prêtres. La première constitue l'absolution sacramentelle : elle est absolument requise pour la rémission des péchés mortels. Quant à la seconde, celle qui n'émane pas d'un prêtre et ne se fait pas en vertu du pouvoir des clefs, il affirme que, d'après certains théologiens, elle suffirait, en cas de nécessité, à la rémission des péchés véniels (1). L'absolution donnée par les laïques constitue une simple prière adressée à Dieu pour implorer le pardon et la rémission des fautes légères que le prochain leur a confiées. Cette sorte d'absolution n'opère nullement *ex opere operato* et n'obtient pas aussi infailliblement la rémission de la faute que l'absolution donnée par le prêtre au nom de l'Église. Elle n'opère le pardon, qu'à la façon de toute bonne œuvre *ex opere operantis*.

L'évêque de Paris n'autorise la confession des péchés mortels aux laïques qu'en un seul cas, à savoir celui où le laïque plus instruit et d'une vie plus exemplaire serait plus apte que le prêtre à corriger et à instruire le pénitent. Il assigne, en effet, à la confession deux buts, la rémission des péchés et la correction ou l'amélioration du pécheur (2). Or si le prêtre est trop ignorant pour pouvoir imposer des pénitences proportionnées à la gravité des péchés et guérir de la sorte les blessures spirituelles du pénitent, s'il est trop peu instruit pour pouvoir lui donner les conseils nécessaires, le pénitent peut se confesser à un autre pour s'assurer de la sorte la correction et l'instruction nécessaires. Si, dans le cas, il s'adresse à un diacre, ce dernier peut lui imposer une pénitence au nom du prêtre, mais il lui est défendu de donner l'absolution (3).

(1) Reservata tamen sibi benedictione et absolutione quae sine potestate clavium in peccatis mortalibus locum non habent. In venialibus autem peccatis secundum quosdam absolvere possunt etiam laici in necessitate. *Op. cit.*, p. 473.

(2) Dicimus etiam quod quia potest dividi confessio, ita ut alius audiat ad consilium et iniungendam poenitentiam salutarem ; alius autem benedictionem sacerdotalem et absolutionem faciat super poenitentem. *Op. cit.*, p. 472.

(3) Hoc autem ibi licitum est, ubi sacerdos simplex et sacrarum litterarum ignarus : potest enim advocare socium, tanquam consiliarium et accessorem sibi in iudicio poenitentiali. Cum enim diaconus claves non habeat, interdum autem scientiae medecinae coelestis habeat :

Ne concédant ce pouvoir qu'au diacre, Guillaume semble le refuser au laïque. Cette conclusion devient d'ailleurs certaine quand on la rapproche d'un autre texte, dans lequel il affirme qu'un prêtre, ignorant la langue du pénitent, peut se servir d'un interprète laïque pour entendre la confession. Dans ce cas, si le prêtre est illettré, il peut charger l'interprète de tout, excepté de l'absolution, du moins s'il est diacre (1). Ce passage suppose donc que la confession peut aussi se faire à un laïque. Mais alors le pouvoir de ce dernier est plus restreint que celui du diacre, qui peut non seulement donner des conseils salutaires, mais aussi imposer des pénitences.

Concluons : la confession faite en vue de l'absolution et de la rémission des fautes mortelles doit nécessairement être faite au prêtre ; celle qui se fait dans le but de se corriger et de s'instruire peut être faite à un laïque, réservant toutefois au prêtre l'absolution et l'imposition de la pénitence ; il est permis de confesser les péchés véniels aux laïques.

Le premier grand représentant de l'École Franciscaine est le « Doctor Irrefragabilis », Alexandre de Halès († 1245) (2).

non est dubitandum, defectum sacerdotis in hoc ipsum posse et debere supplere. Et ut verius loquamur, in huiusmodi casu non poenitentiam ipse iniungit, sed magis sacerdos, cuius auctoritate ipse facit hoc. *Op. cit.*, p. 472-473.

(1) Idem dicimus, si forte barbarus fuerit confitens, quia sacerdos potest advocare, qui barbari confessionem audiat et ipsi interpretatur. Quod si forte illiteratus ille sacerdos fuerit, etiam totum interpreti potest committere, si saltem sit diaconus, reservata tamen sibi benedictione et absolutione, quae sine potestate clavium in peccatis mortalibus locum non habent. *Op. cit.*, p. 473.

(2) Né en Angleterre, dans le comté de Glocester, il étudia à Paris où il enseigna ensuite la théologie. Il entra, en 1231, dans le jeune ordre des Frères Mineurs et devint Maître Régent de l'École des Mineurs de Paris. Il y mourut en 1245. Cf. Pr. de Martigné, O. Min. Cap., *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 41. H. Felder, O. Min. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im franziskaner Orden*, Fribourg, 1904, p. 177-186. La bibliographie exacte et rigoureuse des ouvrages d'Alexandre est encore à faire et nous n'avons certes pas l'intention de l'établir ici. Le seul ouvrage dont l'authenticité n'a jamais été sérieusement contestée est la *Summa Theologiae* qui serait restée inachevée à la mort du maître. Sur un ordre du Pape Alexandre IV le provincial de France aurait chargé en 1256 le mineur Guillaume de Méli-

Tout en attribuant un rôle capital à la contrition et en soutenant que celle-ci constitue le facteur le plus important dans

ton du soin de compléter et d'achever la Somme d'Alexandre. A-t-on fait subir quelques changements à la rédaction primitive? Y a-t-on introduit des additions? On ne pourra l'établir que par un minutieux examen des manuscrits. Nous ne doutons point que l'édition critique de la Somme d'Alexandre, promise par les Pères Franciscains de Quaracchi et dont le premier volume vient de paraître, apportera beaucoup de lumière dans ces questions obscures et difficiles. Nous croyons toutefois que la Somme d'Alexandre de Halès, telle qu'elle subsiste de nos jours dans l'édition de Venise de 1575 et dans celle de Cologne de 1622, peut être considérée, du moins quant à la substance, comme l'œuvre du maître franciscain. Il faut remarquer cependant que, si nous disons que la *Summa theologiae* est l'œuvre d'Alexandre, nous n'entendons point dire qu'elle ait été écrite et rédigée intégralement par le Docteur franciscain. Non, nous voulons seulement dire par là que cette Somme constitue la première grande Somme franciscaine, rédigée sous la conduite et la direction d'Alexandre de Halès, de sorte que les doctrines qui y sont défendues, peuvent être attribuées au Docteur irréfragable. Quant au traité de la Pénitence, une des parties dont à notre connaissance on ait voulu contester l'authenticité pour l'attribuer à saint Bonaventure, ce sont les questions relatives au pouvoir des clefs. Alexandre réfute en cet endroit l'opinion de quelques théologiens, d'après lesquels le pouvoir des clefs remettrait déjà les péchés dans le vœu qu'aurait le pénitent de recevoir le sacrement. On y lit en effet : « Quidam enim dixerunt quod est loqui de clavium potestate aut prout operatur in proposito confitendi aut in actu confessionis ». Pars IV, q. XXI, Cologne, 1622, p. 614. De ce que ce même texte se rencontre littéralement dans le Commentaire de saint Bonaventure, lib. IV Sentent., dist. 18, pars 1, art. 2, quaest. 1, dans *S. Bonaventurae Opera omnia*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 473, des critiques ont conclu qu'il a été introduit dans la Somme d'Alexandre. Ils appuient cette conclusion sur le seul fait que par les « quidam » qui soutiennent l'opinion précitée, l'auteur de cette question a voulu viser Albert le Grand, qui défend explicitement cette thèse dans le IVe livre de son Commentaire. Or, continuent ces auteurs, puisque l'activité littéraire d'Alexandre a précédé celle d'Albert, le docteur irréfragable ne peut certainement pas avoir connu cette opinion défendue par le Bienheureux Albert. D'où ils concluent que cette partie doit avoir été empruntée à saint Bonaventure, qui a écrit son commentaire après celui d'Albert le Grand et qui, par conséquent, peut avoir connu l'opinion du Maître dominicain. Cet avis a été défendu par N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 270. Nous ne pouvons cependant nous rallier entièrement à cette conclusion, qui certes est dépourvue de preuves apodictiques et décisives. Pour qu'elle vaille et puisse convaincre tous les esprits, il faudrait établir que l'opinion citée

l'économie de la justification, comme nous l'avons vu plus haut, le maître franciscain reconnaît la nécessité de la confession pour obtenir la rémission des péchés. Il en allègue une triple raison. La confession est tout d'abord nécessaire d'une nécessité d'obligation parce qu'elle constitue l'objet d'un précepte ou d'une institution du Christ et de l'Église (1). Elle est ensuite nécessaire d'une nécessité de convenance parce qu'elle opère la réconciliation du pénitent avec l'Église (2). Enfin la confession est nécessaire d'une nécessité d'utilité à cause des multiples effets salutaires qu'elle produit dans le pécheur. Elle contribue, en effet, à mieux faire connaître, par les instructions et les conseils reçus, la malice des péches commis ; elle constitue une partie importante de la satisfaction par la confusion qu'elle excite dans le pécheur ; elle opère la rémission d'une partie des peines temporelles et elle concourt enfin à la rémission de la faute, puisqu'il peut arriver que la contrition s'empare du cœur du pécheur dans l'acte de la confession (3).

dans la *Summa theologiae* n'a jamais été défendue avant Alexandre de Halès et qu'Albert le Grand est le tout premier qui ait soutenu cette thèse. Comme jusqu'ici cette preuve n'a pas encore été fournie, rien ne nous engage à voir dans les « quidam » dont l'opinion est citée dans la Somme d'Alexandre, le seul Albert le Grand. De plus nous tacherons d'établir ailleurs que cette même opinion a été soutenue par Guillaume d'Auvergne. Avant d'entamer l'examen de la doctrine d'Alexandre de Halès, nous devons encore faire remarquer que toutes nos citations sont empruntées à la *Summa Theologiae* de l'édition de Cologne de 1622.

(1) Necessaria est confessio poenitenti... Sed nota quod est necessitas obligationis sive tentionis, congruentiae et utilitatis et his modis necessaria est confessio poenitenti. Primo modo scilicet necessitatis est necessaria ratione praecepti sive institutionis Christi seu ecclesiae ; necesse enim habemus facere ea, quae instituta sunt a Christo et Ecclesia, ne peccemus per contemptum. *Summa Theologiae*, Pars IV, quaest. 18, membr. 2, art. 1, Cologne, 1622, p. 547.

(2) Secundo modo necessitatis scilicet congruentiae est necessaria ratione reconciliationis cum ecclesia. *Ibid.*

(3) Item tertio modo necessitatis, scilicet utilitatis necessaria est propter multas utilitates, quae acquiruntur confessione. Est enim utilis ad peccati cognitionem. Item ad satisfactionem, verecundia enim est magna pars satisfactionis ; ad poenae diminutionem vi clavium ; ad intercessorum multiplicationem ; ad augmentum gratiae ; ad remissionem culpae ; quandoque enim non conteritur homo ante confessionem sed in ipsa confessione datur gratia contritionis. *Ibid.*

Par rapport au ministre de la confession, Alexandre de Halès distingue deux confessions, la confession sacramentelle et la confession considérée comme un acte de la vertu de pénitence. La première doit toujours être faite aux prêtres, parce qu'ils ont seuls le pouvoir de reconcilier les pénitents avec l'Église en vertu de l'absolution sacerdotale (1).

La confession considérée comme un acte de la vertu de pénitence (2) ne doit pas nécessairement se faire à un prêtre, mais elle peut être faite aussi à un laïque. Elle ne peut cependant être considérée comme nécessaire au salut, pas même dans le cas de nécessité : il suffit alors d'avoir la volonté de se confesser à un prêtre pour obtenir la rémission de ses péchés (3).

Le docteur franciscain la regarde cependant comme salutaire et utile à la rémission des péchés. Nous avons déjà démontré que la confession concourt à la rémission des péchés, d'abord par la confusion, l'« erubescentia » qu'elle produit dans le pécheur, et ensuite par les prières, la « deprecatio » adressée à Dieu par le confesseur. Or l'un et l'autre motif peut se réaliser aussi bien dans la confession faite aux laïques, que dans celle qui est faite au prêtre. Toute confession, en effet, qu'elle soit faite à un prêtre ou à un laïque, produit de sa nature la confusion, l'« erubescentia », qui humilie le pécheur et excite en lui les dispositions requises pour l'infusion de la grâce sanctifiante et la rémission des péchés. Bien plus, la confession faite à un laïque sera ordinairement plus efficace à ce point de vue que la confession faite au prêtre, parce que, ayant une horreur plus grande de se confesser à ses semblables qu'à un prêtre, le pécheur aura une confusion et une « erubescentia » plus grandes et conséquemment sera mieux disposé

(1) Sed haec confessio (laicis facta) non est sacramentalis, licet sit opus virtutis, sed illa solum, quae ordinata est ad reconciliationem, quae fit per absolutionem et ligationem, quae potestas est solis sacerdotibus tradita : unde confessio solis sacerdotibus est facienda. *Ibid.*, quaest. 19, membr. 1, art. 1, *op. cit.*, p. 596.

(2) Sed haec confessio (laicis facta) non est sacramentalis, licet sit opus vrtutis. *Ibid.*

(3) Ad illud quod objicitur quod cum sit necessitatis, debuit omnibus committi, dicendum quod non oportuit, nec debuit ; non debuit, quia absolvere dicit actum alicuius personae auctoritatem habentis : non oportuit, quia nullus volens habere sacerdotem et eo carens, privatur salute : sufficit enim sibi voluntas confitendi. *Ibid.*

à la réception de la grâce justificative. Ensuite, comme le laïque peut être arrivé à un degré de sainteté plus élevé que le prêtre, la prière, la « deprecatio », qu'il adressera à Dieu pour implorer le pardon des fautes confessées, peut être plus efficace que celle du prêtre et obtenir plus sûrement la grâce et, par elle, la rémission des péchés. La confession aux laïques peut encore être utile au pénitent à cause des conseils salutaires et pratiques qu'il peut en recevoir. En effet, comme le confesseur est obligé d'instruire le pénitent, il peut arriver que le laïque, par sa science et sa piété, puisse donner des conseils plus efficaces qu'un prêtre moins savant et moins pieux. Pour toutes ces raisons Alexandre de Halès défend l'utilité de la confession aux laïques. Après quoi, il conclut qu'il est non seulement permis, mais même qu'il est parfois avantageux pour le salut de l'âme de se confesser à un autre qu'à un prêtre (1).

Le maître franciscain n'admet cependant pas l'obligation stricte de s'adresser dans la nécessité à un laïque pour lui confesser ses péchés. Aux motifs déjà énumérés Alexandre ajoute encore cette raison : cet aveu ne réalise point la fin principale pour laquelle la confession sacramentelle a été instituée, c'est-à-dire la réconciliation du pénitent avec l'Église. Le prêtre seul peut opérer cet effet en vertu du pouvoir des clefs que le Christ lui a légué (2).

Quant au genre de péchés qu'il est utile de confesser à des laïques, le Docteur franciscain manque de le préciser. N'excluant nulle part l'une ou l'autre sorte de péchés, nous pouvons affirmer que les motifs de confession invoqués par Alexandre valent pour les fautes mortelles autant que pour les fautes vénielles (3).

Alexandre de Halès est le premier théologien qui ait distingué

(1) Dicendum ergo quod licet, imo expedit quandoque confiteri peccata sua alii quam sacerdoti ut scilicet iuvetur ab eo, vel oratione, vel instructione, ut erubescat peccata sua et humiliatur confessione tali et sic mereatur erubescentia et humiliatione. *Ibid.* Utile est etiam aliquando confiteri non sacerdoti. *Ibid.*

(2) (Confessio laicis facta) non accipit totam causam nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio facienda Ecclesiae. *Ibid.*

(3) Pour l'exposé de la doctrine pénitentielle d'Alexandre de Halès, cf. P. Amédée de Zedelghem, O. Min. Cap., *Doctrine du Maitre franciscain Alexandre d'Alès, au sujet du sacrement de la Pénitence et de la confession aux laiques*, dans *Etudes franciscaines*, t. 37, 1925, p. 337-354.

aussi explicitement l'une de l'autre la confession faite au prêtre et la confession faite à un laïque. La première seule est sacramentelle, tandis que la seconde ne constitue qu'un acte de la vertu de pénitence. Par une distinction aussi formelle entre la confession sacramentelle et la confession acte de vertu, il a posé le principe fondamental de la non-nécessité de la confession aux laïques. La théologie s'emparera de ce principe pour établir non seulement que la confession aux laïques n'est pas obligatoire, mais qu'elle n'est d'aucune utilité pour la rémission des péchés. Au premier grand Maître de l'École franciscaine revient donc le mérite d'avoir sapé la base de la pratique de la confession aux laïques qui, au cours des trois siècles précédents, était parvenue à pousser des racines profondes et vigoureuses dans le vaste terrain de la théologie et du droit canonique. La disparition complète de cette pratique séculaire demandera toutefois de longs et multiples assauts. Ce sera l'œuvre de théologiens nouveaux, principalement franciscains, dont les plus illustres, saint Bonaventure, Richard de Médiavilla, et surtout le Bienheureux Jean Duns Scot, travailleront sans relâche àminer les soi-disant raisons théologiques de la confession aux laïques.

Le Docteur séraphique, SAINT BONAVENTURE (1), tout en admet-

(1) Né en 1221, saint Bonaventure entra probablement vers 1243 dans l'Ordre franciscain. Il étudia à Paris, peut-être même avant son entrée dans l'Ordre, sous la direction d'Alexandre de Halès. Il aurait été créé bachelier sententiaire en 1250. Son commentaire daterait de cette époque (1250-1253) car il doit avoir été terminé avant celui que composa saint Thomas vers 1253-1255. Saint Bonventure a été promu au doctorat en 1253, élu général au début de 1256 et créé cardinal en 1273. Il a pris une part active au Concile de Lyon de 1274 et mourut en cette ville la même année. Cf. A. CALLEBAUT, O. F. M., *L'entrée de saint Bonaventure dans l'ordre des Frères-Mineurs*, dans *La France franciscaine*, t. IV, 1921, p. 41-51. FR. EIRLE, S. J., *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, dans *Franziskanische Studien*, t. VIII, 1921, p. 109 et suiv. E. SMEETS, *Saint Bonaventure*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. II, col. 962-986. Le Docteur séraphique a généralement professé, comme il le reconnaît lui même, la même doctrine que son Père et maître Alexandre de Halès. Dans le préambule de son commentaire sur le second livre des Sentences il écrit en effet : « Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam ». II *Sentent.*,

tant que la contrition constitue la partie essentielle du sacrement de Pénitence, enseigne que, dans l'ordre actuel des choses, le pardon des péchés ne peut être opéré sans la confession *in actu* ou au moins *in voto* (1). La confession n'est pas seulement nécessaire parce qu'elle a été imposée par les apôtres et par l'Église (2), mais aussi parce qu'elle produit de multiples effets salutaires dans le pénitent. Ceux-ci correspondent identiquement à ceux qu'Alexandre de Halès avait énumérés avant lui (3).

Comme le Docteur irréfragable, saint Bonaventure distingue la confession sacramentelle de la confession, acte de vertu (4).

Praelocutio, dans *Sancti Bonaventurae opera omnia*, t. II, Quaracchi, 1885, p. 1. Cependant saint Bonaventure ne reproduit point le Maître irréfragable avec servilité ; sa doctrine est plus complète et plus exacte. Il surpasse son Maître tant par le style que par la sublimité de la pensée. Dans le IV^e^ Livre toutefois le Docteur séraphique suit plus servilement Alexandre de Halès que dans les autres et sa doctrine pénitentielle, telle qu'elle est développée dans cette partie, concorde souvent à peu près littéralement avec celle du Docteur irréfragable.

Nos citations sont toutes empruntées à l'édition magistrale des Pères franciscains de Quaracchi : *Doctoris seraphici S. Bonaventurae, S. R. E. Episcopi cardinalis, Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1891. Il faut noter encore que le commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences de saint Bonaventure a probablement été composé avant le III^e^. A la fin du III^e^ livre nous lisons en effet : « Haec positio in quarto libro diffusius est explicata ». III *Sentent.*, dist. 40, dubium 3, dans *S. Bonaventurae opera omnia*, t. III, Quaracchi, 1887, p. 895.

(1) Quoniam igitur confessio est peccantibus imposita, impossibile est, aliquem iustificari, qui non habet confessionem in facto vel in proposito. *IV Sent.*, dist. XVII, pars. 1, art. 1, quaest. 4, *op. cit.*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 424.

(2) Dicendum quod teneri ad confessionem peccatorum est dupliciter scilicet ex institutione prima, quia instituta est sub praecepto, vel ex constitutione superaddita. Primum praeceptum datum fuit ab apostolis et vulgatum fuit a Iacobo apostolo et episcopo Ierosolymitano, Iacobi quinto ; secundum a Patribus in generali Concilio et vulgatum fuit ab Innocentio tertio. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 2, art. 2, quaest. 1, *op. cit.*, p. 442.

(3) Valet anim ad peccati cognitionem propter instructionem sacerdotis. Ad cogniti deletionem. Ad cogniti et deleti satisfactionem quia erubescentia in confessione est magna pars satisfactionis. Ad poenae diminutionem vi clavium. Ad intercessorum multiplicationem. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 2, art. 1, quaest. 1, *op. cit.*, p. 437.

(4) Dicendum quod est loqui de confessione dupliciter : uno modo prout est opus virtutis directe repugnans hypocrisi... Alio modo confessio est

La première procure la réconciliation du pécheur avec l'Église et la rémission des peines temporelles. Comme ces effets ne peuvent être obtenus qu'en vertu du pouvoir des clefs, il est absolument nécessaire de la faire au prêtre (1).

Quant à la confession, acte de vertu, directement opposée à l'hypocrisie, elle se fait d'abord pour que le pécheur ne paraisse pas autre qu'il n'est en réalité et ensuite pour qu'il obtienne la guérison des plaies causées par le péché. Cette confession peut donc être faite à tous ceux qui peuvent secourir le pénitent, l'aider de leurs conseils et de leurs prières, à tous ceux devant lesquels le pécheur peut rougir et s'humilier, qu'ils soient clercs ou simples laïques, peu importe (2), pourvu qu'ils ne soient pas excommuniés (3).

Le Docteur séraphique soutient en outre qu'il peut être parfois utile et salutaire de se confesser à un laïque, en tant que pareille confession peut contribuer à obtenir la rémission des péchés. Il prouve cette assertion en alléguant un fait qu'il avait entendu raconter d'une femme qui, après s'être confessée à son mari afin d'exciter en elle une grande confusion, avait reçu des

opus sacramentale, prout ordinatur ad reconciliationem. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 3, art. 1, quaest. 1, *op. cit.*, p. 451.

(1) Alio modo confessio est opus sacramentale, prout ordinatur ad reconciliationem, quae fit per absolutionem et ligationem, et quoniam haec potestas collata est solis sacerdotibus : ideo haec nulli nisi solis sacerdotibus est facienda. *Ibid.*

(2) Dicendum quod est loqui de confessione dupliciter : uno modo, prout est opus virtutis directe repugnans hypocrisi, in quo quis se accusat, ne alius quam sit appareat, vel etiam mala sua aperit ad morbi investigandam curationem ; et hoc modo confessio cuilibet potest fieri, qui potest adiuvare instruendo vel orando, de quo homo potest erubescere et humiliari ; et sic quis potest peccatum suum cuilibet confiteri, sive clerico, sive laico. *Ibid.*

(3) Dicendum quod sicut supra tactum est de confessione non sacramentali, quae quidem fit ad peccati recognitionem et erubescentiam ; cum non spectet ad aliquem determinate, sed ad omnem qui prodesse potest, sine licentia et mandato potest peccator cui vult ad libitum confiteri ; dum tamen sit de fidelibus (sic) numero, sive sit laicus, sive sit sacerdos, sive saecularis, sive religiosus, ita quod non sit vel excommunicatus, vel praecisus. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 3, art. 1, quaest. 2, *op. cit.*, p. 453.

signes manifestes de l'agrément divin. Il ajoute toutefois que cette femme s'était auparavant confessée à un prêtre (1).

La raison théologique qui détermine saint Bonaventure à juger la confession aux laïques utile et salutaire est celle-là même qu'allègue Alexandre de Halès, à savoir que, par la confusion du pécheur, cet aveu peut produire en lui les dispositions voulues pour obtenir de Dieu la rémission de ses péchés.

Si la dite confession est licite et parfois utile à la rémission des péchés, jamais cependant et en aucun cas elle n'est nécessaire à la justification ; si le pécheur ne peut avoir un prêtre pour lui avouer ses péchés, il lui suffit d'avoir la volonté de se confesser (2). Le saint Docteur ajoute que, pour manifester extérieurement cette volonté, le Maître des Sentences donne le conseil de se confesser à son compagnon, non parce que cette confession constitue un sacrement de l'Église, mais parce que le pécheur fait voir ainsi qu'il a la volonté de se confesser au prêtre et que, ne pouvant faire mieux, il fait du moins ce qu'il peut (3). Saint Bonaventure défend le même point de vue dans le premier doute de la distinction XVII, où il dit que, si le pécheur se confesse à son prochain, il le fait uniquement pour prouver qu'il a la volonté de se confesser au prêtre et qu'à cet effet il veut faire ce qu'il peut, sans avoir l'intention de recevoir un sacrement (4).

(1) Tamen vero concludunt, quod utile etiam est aliquando confiteri non sacerdoti, sicut etiam audivi de muliere, quae in morte confessa fuit viro ad vehementem confusionem, cuius poenitentiam per signa valde evidentia Dominus acceptavit ; prius tamen fuerat confessa sacerdoti. *Ibid.*, quaest. 1, ad 3m, *op. cit.*, p. 451.

(2) Ad illud quod objicitur, quod cum sit necessitatis, debuit omnibus committi ; dicendum quod non oportuit nec debuit. Non debuit, quia absolvere dicit actum alicuius personae auctoritatem habentis. Non etiam oportuit, quia nullus volens habere sacerdotem et eo carens privatur salute ; sufficit enim sibi voluntas confitendi. *Ibid.*, ad 6m, *op. cit.*, p. 451.

(3) Et ut voluntas eius exterius appareat, dat magister consilium, quod confiteatur proprio socio, non quia illa confessio sacramentum ecclesiae sit, sed ut talis ostendat, se perfectam habere voluntatem et facere quod in se est. *Ibid.*

(4) Non fit socio, ut suppleatur locus sacerdotis, vel confessio sacramentum ex hoc habeatur ; sed ut voluntas confitentis probetur et innotescat, ut totum quod in se est faciat. *In IV Sent.*, dist. XVII, pars 3, dubium 1, *op. cit.*, p. 463.

Il expose encore cette théorie d'une façon explicite dans son petit traité : *Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant.* Il y soutient qu'il n'est jamais permis de se confesser aux laïques quand on peut s'adresser à un prêtre catholique. Quant à l'opinion d'après laquelle on serait obligé de se confesser à un laïque en danger de mort et à défaut d'un prêtre, il la rejette et affirme qu'une telle confession n'est jamais nécessaire. Elle constitue le signe de la contrition et manifeste que celui qui avoue ses péchés au prochain a le ferme propos de se confesser à un prêtre (1). La confession faite à un laïque n'est et ne peut être un sacrement de l'Église,parce que la partie formelle, le pouvoir des clefs, fait défaut (2).

Saint Bonaventure ne considère donc en aucun cas la confession aux laïques comme obligatoire, bien qu'elle puisse être parfois utile à la rémission des péchés. Ces deux conclusions découlent logiquement des principes fondamentaux de sa doctrine. N'attribuant à la confession, en tant que confession, ainsi qu'à l'absolution déprécative, qu'une valeur purement subjective, comme nous l'avons montré plus haut, il devait nécessairement arriver à la conclusion que toute confession,même faite à un laïque, doit être utile et salutaire. Saint Bonaventure enseigne en effet que l'aveu des fautes, par la confusion subie, peut provoquer une disposition suffisante, pour obtenir de Dieu la rémission des péchés. Or cet effet peut être opéré par toute confession, qu'elle soit faite à un prêtre ou à un laïque. Il affirme en outre que le pécheur qui avoue ses fautes à son semblable, fait tout ce qu'il peut pour en obtenir la rémission et que Dieu ne peut lui refuser sa grâce, parce qu'il a toutes les dispositions requises pour la recevoir.

Quant à la doctrine du maître franciscain au sujet de l'absolu-

(1) Nam laicis confiteri non licet, cum possunt haberi catholici sacerdotes. Quod enim dicitur, quod in extremis debeat homo laico confiteri, si sacerdotem non habeat, non est de necessitate, cum laicus non habeat auctoritatem aliquam absolvendi, sed est signum tantum contritionis quo perpenditur, quod sacerdotem desideraverit qui laico est confessus. *Quare fratres minores praedicent et confessiones audiant, op. cit.*, t. VIII, p. 384.

(2) Probabilius tamen est dicere, quod non sit sacramentum ecclesiae cum deficiat ibi formale, scilicet potestas clavis. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 3, dubium 1, *op. cit.*, t. IV, p. 463. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 3, art. 1, quaest. 1, ad 6m, *op. cit.*, p. 451. *Ibid.*, quaest. 2, *op. cit.*, p. 453.

tion déprécative, elle ne fait que confirmer la théorie du Docteur par rapport à l'utilité de la confession aux laïques. N'étendant point l'efficacité de l'absolution déprécative à la rémission de la faute ni à celle de la peine éternelle et la faisant consister essentiellement dans une supplication, une prière adressée à Dieu pour en implorer le pardon, il est en droit d'affirmer que cette demande peut être faite avec fruit aussi bien par un laïque que par un prêtre.

Si par sa doctrine de la valeur subjective de la confession et de l'absolution déprécative saint Bonaventure a été amené à défendre l'utilité de la confession aux laïques, il a cependant été forcé d'en rejeter la nécessité. Par l'introdution de la distinction entre la confession, partie du sacrement, et la confession, acte de vertu, il doit dénier à la confession aux laïques tout caractère sacramentel et n'y voir qu'un simple acte de vertu. Enseignant que seule la confession sacramentelle est nécessaire à la rémission des péchés, il doit conclure logiquement que la confession aux laïques ne peut en aucun cas devenir obligatoire.

Par la grande considération dont saint Bonaventure jouit, en sa qualité de ministre général, auprès des autres Mineurs, il exerça sur eux une influence durable et sa conception de la non-nécessité de la confession aux laïques devint traditionnelle chez les franciscains. Les théologiens suivants de l'Ordre de saint François élargiront encore la brèche ouverte par ses deux premiers grands Docteurs ; ils en ouvriront de nouvelles, plus larges et plus profondes et parviendront à saper si bien les fondations du monument de la confession aux laïques qu'il finira par s'écrouler et disparaître.

Un des premiers théologiens de l'ordre dominicain est le cardinal Hugues de Saint-Cher (1). Ses théories pénitentielles se

(1) Né vers la fin du XII^e^ siècle à Saint-Cher, situé dans la banlieue de Vienne en Dauphiné, il prit l'habit dominicain au couvent de St. Jacques à Paris, le 22 février 1226. A peine entré dans l'ordre il devint provincial de France en 1227 et, en 1230, il s'appliqua à l'enseignement. Il occupa une chaire professorale à l'école dominicaine de saint Jacques jusque vers 1244, date à laquelle il fut créé cardinal-prêtre. Il mourut à Orviéto, le 19 mars 1263. L'activité littéraire de Hugues de Saint-Cher a été considérable. Il a composé un commentaire sur le texte de la Sainte Écriture dans lequel,sous forme de *Postilles*, selon la méthode du temps,

rattachent étroitement à l'école lombardienne. La contrition est toujours encore la partie la plus importante de la Pénitence, l'élément rémissif du péché (1) ; le prêtre ne fait que manifester par l'absolution la purification de l'âme operée par Dieu (2) et

il explique tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, « secundum quadruplicem sensum historicum, allegoricum, moralem, et analogicum ». Il existe un grand nombre d'éditions des Postilles d'Hugues de Saint-Cher. Nous avons consulté l'édition *Ugonis de S. Charo, S. Romanae Ecclesiae tit. S. Sabinae cardinalis primi ordinis praedicatorum opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, 8 volumes, Cologne, 1621. Il a composé aussi un Correctoire de la Bible et un livre de Concordances. Mais son ouvrage principal est le commentaire sur les Sentences. D'après N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. II, Paderborn, 1923, p. 171, note 3, il existerait deux commentaires de Hugues sur les Sentences, un court et un long. Le court est appelé *Compendium in Sententias* tandis que le long est intitulé *Summa super 4 Libros Sententiarum*. Le commentaire court est conservé dans les cod. lat. 21048 et 5308 de la Bibliothèque de Munich, dans les cod. lat. 3423 et 16412 de la Bibliothèque Nationale de Paris, ainsi que dans le cod. 82 de la Bibliothèque Municipale de Bruges. Quant au long, nous avons pu le consulter dans les cod. vatic. lat. 1098 et 1174, dans les cod. 130 et 131 de la Bibliothèque Municipale d'Assise, dans le Cod. 11422-11423 de la Bibliothèque royale de Bruxelles et dans le code 178 de la Bibliothèque Municipale de Bruges. Il faut remarquer toutefois que le cod. vatic. lat. 1174 ne contient que la IV^e^ Partie du commentaire ; de plus il est anonyme. Quant au code 178 de la Bibliothèque de Bruges, il y existe une grande lacune entre la f. 88 et 89. A la f. 88^v^ il est question « de spe » tandis qu'à la f. 89, on est déjà en plein dans le « De Poenitentia ». Vu l'état défectueux de ce dernier manuscrit nous n'avons pu l'utiliser. D'après N. Paulus, *loc. cit.*, Hugues aurait composé son long commentaire vers 1230-1232 pendant qu'il interprétait à Paris le livre des Sentences. Cf. E. Mangenot, *Hugues de Saint-Cher*, dans *Dict. Théolog. Cath.*, t. II, col. 221-239. J. H. Sassen, *Hugo von St. Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal*, 1244-63, Bonn, 1908. Fr. Ehrle, S. I., *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*. Ulteriori discussioni e materiali, Rome, 1925, p. 32 et suiv.

(1) Per contritionem pena eterna commutatur in temporalem... Vel potest dici quod peccato mortali debetur utraque pena, eterna scilicet et temporalis ut dictum est supra. Eterna totaliter dimittitur in contritione, temporalis non totaliter sed magis et minus sumdum augmentum contritionis. Bruxelles, *Bibl. royale*, cod. 11422-23, fol. 92^v^.

(2) Vinculo culpae et poenae aeternae non potest eum sacerdos ligare vel solvere sed tantum ligatum vel absolutum ostendere. *Ugonis de S. Charo Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. VI, Cologne, 1621, p. 58.

remettre, en vertu du pouvoir des clefs, une partie des peines temporelles (1). De la sorte il achève et consomme la rémission. Quant à la confession, Hugues soutient que, sans elle, la rémission n'est pas possible (2). Elle constitue l'objet d'un précepte divin (3) et ecclésiastique (4). Plusieurs motifs en montrent d'ailleurs l'utilité (5). L'obligation de la confession ne porte cependant que sur les péchés mortels et nullement sur les péchés véniels. Il faut confesser les fautes graves au prêtre, tandis qu'il est permis d'accuser les péchés quotidiens et légers au prochain. C'est là, selon le cardinal Hugues, l'interpréation qu'il faut donner au verset de saint Jacques *Confitemini alterutrum peccata vestra* (6).

(1) Deus inchoat solutionem dimittendo culpam et penam eternam et sacerdos consummat dimittendo aliquid de pena temporali ex vi clavium per impositionem manuum et hoc patet in suscitatione Lazari. Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 11422-23, fol. 96v''.

(2) Nullus purgatur a peccato penitens si non fuerit confessus antea, proposito vel facto, homini et deo. Bruxelles, *Bibl. royale*, cod. 11422-23, fol. 92v'.

(3) Confitemini etc. (Iac. V), i.e. homo homini, iam non soli deo. Et ex hoc patet quod confessio est preceptum divinum, est enim de his quae implent legem... Unde et Dominus predicans penitentiam : « Penetentiam agite » etc. (Mtth. IV), implicite precepit confessionem sed apostoli postea distinxerunt. Unde et iste dicit « Confitemini » etc. *Ugonis de S. Charo opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. VII, Cologne, 1621, p. 323 et Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 11422-23, fol. 94r''.

(4) Confessio preceptum ecclesie est et ideo potest determinare tempus huius precepti. Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 11422-23, fol. 95v.

(5) Nota ergo quod confessio utilis est ad VII. Primo ad peccati cognitionem : sacerdos enim debet notificare peccatum confitenti et quantitatem peccati. Item utilis ad satisfactionem : erubescentia enim confessionis maxima pars est penitentie ut dicit augustinus... Item ad mentis iocunditatem... Item ad diminutionem pene ex virtute clavium... Item ad gloriam dei ostendendam... Item ad multiplicationem intercessorum : sacerdotes enim tenentur orare pro confitentibus. Bruxelles, *Bibl. royale*, cod. 11422-23, fol. 94v'' et *Ugonis a S. Charo opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. II, Cologne, 1621, p. 78.

(6) Nemo tenetur confiteri venialia quamvis bonum est tamen confiteri illa. Ad id quod primo objicitur dicimus quod auctoritas iacobi quantum ad mortalia in precepto est, quantum ad venialia consilium dat. Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 11422-23, fol. 95v'' et *Ugonis a S. Charo opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. VII, Cologne, 1621, p. 323.

La confession mutuelle des fautes vénielles se fait dans la confession générale à Prime et à Complies. Dans quelques églises tous la font au prêtre, tandis que, dans d'autres, on se confesse deux à deux observant ainsi les prescriptions de la glose, qui conseille de se révéler mutuellement les péchés légers et quotidiens (1).

Quant aux fautes mortelles, Hugues de Saint-Cher affirme qu'on est obligé de les avouer à un prêtre (2). Il ne rejette cependant pas complètement la confession des péchés mortels aux laïques. Il semble au contraire l'admettre en cas de nécessité. C'est la conclusion qui se dégage de l'histoire traditionnelle alléguée pour prouver la nécessité du *sigillum confessionis*. Il raconte dans le IVe livre de son commentaire que, d'après les saints Pères, un passager à bord d'un navire en perdition était tellement pris de frayeur à la vue du grand danger couru, qu'il se décida à confesser aux assistants tous ses péchés, même les plus graves. Après quoi étant arrivés au port, personne ne put se rappeler les péchés confessés à l'exception d'un seul, un prêtre, qui lui avait imposé une pénitence (3). Il ressort de ce récit que Hugues de Saint-Cher

(1) Et quod dicit glossa quod cotidiana et levia coequalibus, gravia sacerdotibus sunt pandenda intelligitur de generali confessione que fit in prima et in completorio, in prima ut serviamus deo per diem, in completorio ut pure quiescamus in deo. Unde et ecclesia cantat tunc : In pace in idipsum dormiat et requiescat. Et in quibusdam ecclesiis omnes confitentur sacerdoti ; in quibusdam vero duo et duo confitentur servantes id quod dicit glossa scilicet cotidiana et levia coequalibus pandamus. Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 11422-23, fol. 95v'' et *Bibl. Vaticane*, cod. vatic. lat. 1174, fol. 91r'. Dans le commentaire sur l'épître de St. Jacques, chap.V, Hugues écrit : « Et sic potest intelligi si de mortali, tunc est praeceptum et sic legitur littera « alterutrum », id est alter alteri, id est homo homini, et non coaequali, sed maiori, scil. sacerdoti et secundum hoc dicit glossa una : gravioris leprae immunditiam sacerdoti pandamus. Si de venialibus, tunc est consilium et secundum hoc dicit interlinearis : coaequalibus levia et quotidiana. Et tunc loquitur de generali confessione quae fit in Prima et Completorio ; ubi tamen consuetudo ecclesiae vel institutio ligat ad illam generalem confessionem, non potest omitti nec debet sine offensa». *Ugonis a S. Charo opera omnia in Universum Vetus et Novum Testamentum*, t. VII, Cologne, 1621, p. 323.

(2) Cf. Note précédente.

(3) Ideo summo opere servandum est integrum sigillum confessionis. Legitur enim de quodam qui erat in mari et cum videret periculum coram omnibus confessus est peccata sua satis gravia. Tandem navi

connut la confession des péchés mortels aux laïques. Toutefois il ne developpe guère sa doctrine à ce sujet, comme le feront ses deux confrères les plus célèbres, le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Ces deux derniers, par l'application rigoureuse des principes péripatéticiens à la philosophie et à la théologie ont exercé une influence considérable, non seulement sur leurs contemporains mais sur toute la postérité et sur tous les siècles suivants jusqu'à nos jours.

Après avoir déterminé la doctrine du Bienheureux Albert le Grand (1) par rapport à l'efficacité de la contrition et de l'ab-

veniente ad portum nullus potuit recordari peccata illius nisi unus sacerdos qui iniunxerit ei penitentiam. Unde patet quod maxime diligit deus integritatem sigilli confessionis. Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 11422-23, fol. 96r".

(1) Né en 1206, dans la petite ville souabe de Lauingen sur le Danube, Albert entra, en 1223, dans l'ordre des Dominicains. En 1248 il devint maître en théologie de l'Université de Paris. Il fut envoyé la même année à Cologne pour remplir jusqu'en 1254 le rôle de Régent d'un nouveau « studium generale » que l'ordre venait d'y fonder. En 1254, il devint provincial de la province d'Allemagne, et, en 1260, évêque de Ratisbonne. Il assista, en 1274, au second concile général de Lyon et mourut à Cologne le 15 novembre 1280, après avoir vu descendre dans la tombe son disciple bien-aimé, saint Thomas d'Aquin. Cf. P. Mandonnet, *Albert le Grand*, dans *Dict. Théolog. Cath.*,t. I, col. 666-668. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p.270, 271. J. A. Endres, *Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Grossen*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 31, 1910, p. 293 et suiv. G. von Hertling, *Albertus Magnus*, 2e édition, avec des suppléments par Baeumker et Endres, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. XIV, t. 5 et 6, Munster, 1914, p. 3 et suiv. Fr. Pelster, S. I., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, dans *Ergänzungsheft zu den Stimmen der Zeit*, Fribourg-en-Br., 1920, p. 34 et suiv. L'activité littéraire d'Albert le Grand paraît incontestablement une des plus gigantesques du moyen âge : elle s'étend à presque toutes les sciences profanes et sacrées. Pour la nomenclature des différents ouvrages, cf. P. Mandonnet, *op. cit.*, col. 668-670. Les œuvres du maître Dominicain ont été publiées dans deux éditions différentes avec le titre de *Alberti Magni opera omnia*. La première édition, celle du dominicain P. Jamy, comprend 21 volumes in folio, Lyon, 1651. La seconde, celle de l'abbé A. Borgnet, comprend 38 volumes, in-4°, Paris, 1890-1900. Un des principaux ouvrages du Maître dominicain est sans conteste son commentaire sur les quatre

solution dans l'économie de la rémission des péchés (1) il nous faut encore développer sa théorie au sujet de la confession aux laïques.

En traitant de la confession, Albert enseigne qu'elle oblige en vertu d'un précepte divin et d'une ordonnance ecclésiastique. Il distingue trois éléments dans la confession : la manifestation du péché avec sa détestation, le récit détaillé du péché et l'accusation de sa propre culpabilité. De ces trois parties, la première seule constitue l'objet d'un précepte divin. Les deux autres ont été déterminées et exigées par l'Église, d'abord par les apôtres, ensuite par leurs successeurs (2). L'obligation de la confession ne porte toutefois que sur les péchés mortels (3).

Le ministre de la confession n'est autre que le prêtre qui seul possède le pouvoir de lier et de délier le corps mystique du Christ, comme il a seul le pouvoir d'en administrer le corps réel (4). D'où

livres des Sentences qui occupent les t. XXV-XXX de l'édition Borgnet. Ce commentaire doit avoir été composé entre 1245 et 1254 et nullement avant 1245, comme le soutient à tort le Père P. Schmoll, O. Min, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Munich, 1909, p. 130. En effet le second livre, au témoignage d'Albert lui-même (IV. Sentent., dist. VI, art. 9, dans édition Borgnet, t. XXVII, p. 139) a été composé à Paris en 1246. Quant au quatrième livre, il y fait allusion, à plusieurs reprises, à la « nova constitutio » qui décrit la manière dont l'excommunication doit être portée (IV Sent., dist. XVIII, art. 20, dans édit. Borgnet, t. XXIX, p. 798). Or, il faut voir là une allusion à des prescriptions semblables portées en 1245, par le Concile de Lyon. De plus dans la 35e distinction il cite l'année 1249, à savoir dans un spécimen de témoignage qu'il fournit sur une accusation d'adultère (IV Sent., dist. XXXV, art. 7, dans édit. Borgnet, t. XXX, p.354). Cf. N. Paulus, *op. cit.*, p. 271. Toutes nos citations sont empruntées à l'édition Borgnet, Paris, 1890-1900.

(1) Cf. Chapitre Ier de cette IVe Partie, p. 267-271.

(2) In confessione tria sunt sese consequentia ; quorum primum est peccati manifestatio cum detestatione et signo detestationis. Secundum est actuum peccati perpetrati enarratio. Tertium autem sui accusatio in dando sibi culpam. Et dicendum videtur, quod quoad haec omnia tria est in praecepto : sed quoad primum solum est in praecepto divino, et secundum et tertium determinando addidit Ecclesia, primo in apostolis et postea in aliis successoribus apostolorum. *IV Sent.*, Dist.XVI,art. 2, *édit. A. Borgnet*, t. XXIX, Paris, 1894, p. 567-568.

(3) Non tenemur ad confessionem venialium. *Dist.* XVII, a. 64, p. 757.

(4) Soli sacerdotes potestatem audiendi confessionem habent. Nullus habet potestatem, nisi qui habet ordinem sacerdotalem : quia non habet potestatem ligandi et solvendi corpus mysticum, nisi ille solus qui acci-

il faut conclure que le prêtre est le ministre ordinaire de la confession (1). Cependant en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, il est permis au pénitent de faire l'aveu des ses fautes à un laïque. Albert le Grand traite de la confession aux laïques en deux endroits de son Commentaire et entre les deux passages il semble exister une contradiction, du moins apparente (2).

Dans l'art. 39 de la 17e distinction il distingue deux confessions : la confession générale des péchés véniels et la confession privée des péchés mortels. La première, qui a lieu à Prime et à Complies, peut se faire en tout temps et à n'importe qui, bien qu'il soit préférable cependant de la faire à un prêtre, quand il y a possibilité. La seconde doit être faite au prêtre,à moins que l'on ne soit empêché de recevoir le sacrement de Pénitence (3). Dans ce cas, le pécheur peut s'adresser à un laïque, bien qu'il n'y soit point obligé : le vœu de se confesser au prêtre suffit pour la rémission du péché, si l'on ne peut s'acquitter de fait de cette obligation.Toutefois, s'il le fait, la confession au laïque diminuera les peines en vertu de la confusion qu'elle excite (4). Le Docteur dominicain enseigne ensuite que celui qui s'est confessé à un laïque est tenu de refaire l'aveu de ses fautes à un prêtre (5), parce que l'effet produit par la confession au prêtre dépasse de loin celui de la confession aux laïques. Car le prêtre seul a le pouvoir de changer les *poenae purgatoriae* en *poenae expiativae*, de remettre une partie des peines temporelles et de réconcilier le pécheur avec l'Église Au contraire la confession faite à un laï-

pit potestatem dispensandi corpus verum. Illi autem non sunt nisi soli sacerdotes. *Dist.* XVII, a. 39, p. 719-720.

(1) Et ideo determinatus datur ei minister. *Dist.* XVII, a. 39, p. 719.

(2) *Dist.* XVII, art. 39 et art. 58 et 59, p. 717-720 et p. 754-755.

(3) Est enim duplex confessio, scilicet generalis et privata. Generalis est quae fit in Prima et Completorio de venialibus ; et quia illa non nisi in generali confiteri tenemur, haec omni tempore cuilibet fieri potest ; licet melius sit, quod fiat sacerdoti quando haberi potest.Privata autem est, quae est de peccatis mortalibus, et haec non potest fieri nisi sacerdoti praeterquam in necessitate, ubi necessitatis articulus non contemptus religionis sacramentum excludit. *Dist.* XVII, a. 39, p. 719.

(4) Potest tamen talis decedere in voto confitendi, et non tenetur confiteri alteri nisi habenti claves : et si facit, illa humilitas et rubor minuunt poenam. *Ibid.*

(5) Et tunc si evadit, tenetur iterare confessionem apud sacerdotem qui habet claves. *Ibid.*

que ne produit point ces effets, parce qu'elle n'est pas sacramentelle (1). Voilà la première position prise par Albert le Grand par rapport à la confession aux laïques.

Dans les articles 58 et 59 de la 17e distinction, il développe une deuxième fois sa doctrine. La théorie, soutenue en cet endroit de son Commentaire, semble tout différente de celle qu'il a défendue à l'art. 39. Il y enseigne que, dans le cas de nécessité, la confession aux laïques peut avoir de la valeur pour la rémission des péchés en vertu du pouvoir d'absoudre, qui procède de l'unité de foi et de charité et qui, en cas de nécessité, est inhérent à tout homme,sans distinction de sexe (2). Albert le Grand, comme plusieurs théologiens antérieurs (3), distingue cinq sortes de pouvoirs

(1) Sacerdote non existente, non erat confessio sacramentalis, non tantum significans sed et causans peccati secundum poenam diminutionem. *Ibid.*, p. 720.

(2) Valet confessio facta laico, ubi articulus necessitatis non contemptus religionis excludit proprium vel alienum sacerdotem. Ad obiecta autem responderunt patres nostri in scientia ista, dicendo multiplicem esse absolvendi potestatem. Est enim potestas absolvendi ex auctoritate quae est Dei. Et est potestas superexcellentiae : et haec est Christi hominis, qui sine confessione extra facta, et iniunctione taxatae satisfactionis peccatores poenitentes absolvit. Tertia potestas est ex vitae merito et suffragiis orationum : et haec est sanctorum in ecclesia, qua unus alii primam gratiam meretur quae absolvit a peccatis. Alia autem potestas est ex officio ministrorum, concessa sacerdotibus. Et ultima ex unitate fidei et charitatis, et haec pro necessitatis articulo descendit in omnem hominem ad proximo subveniendum : et hanc potestatem habet laicus in articulo necessitatis, et mulier similiter . *Dist.* XVII, a. 58, p. 754.

(3) Parmi eux n'en citons que deux des principaux : LE PRÉVOSTIN et ALEXANDRE DE HALÈS. Le premier distingue trois modes d'absoudre : « Potest tamen dici, quod tribus modis aliquis solvit : de officio ut sacerdos, de merito ut quilibet sanctus, de fidei unitate ut quilibet catholicus ». Ce texte se trouve dans la *Summa theologiae* encore inédite du Prévostin de la Bibliothèque municipale de Bruges, cod. 237, f. 79v°. De son côté, Alexandre de Halès distingue les pouvoirs d'absoudre suivants : « Multiplex est potestas absolvendi, sicut dicunt quidam : quaedam est auctoritatis et haec est solius Dei. Alia est excellentiae et haec est Christi hominis. Alia est commissionis sive ministerii, et haec est sacerdotis, cui est commissa potestas absolvendi. Alia est ex merito vitae, et haec est virorum sanctorum. Alia est ex unitate fidei et haec est omnium fidelium ». *Summa Theologiae*, q. XIX, m. 1, a. 1, Cologne, 1622, p. 596.

d'absoudre : le pouvoir d'autorité, propre à Dieu ; le pouvoir d'excellence, qui doit être attribué au Christ ; le pouvoir *ex merito vitae et suffragiis orationum*,qui revient aux saints dans l'Église ; le pouvoir *ex officio ministrorum*, concédé aux prêtres et enfin le pouvoir *ex unitate fidei et charitatis* qui, en cas de nécessité, revient à tout homme (1). Cette dernière absolution, cependant, ne produit pas les mêmes effets que l'absolution sacerdotale. Elle constitue seulement une absolution générale, pour laquelle le pouvoir des clefs n'est nullement requis en cas de nécessité et en l'absence du prêtre (2). De plus, il enseigne en cet endroit que la confession faite au prochain est sacramentelle (3) et que le laïque— bien qu'il ne soit pas le ministre véritable de la confession— en est cependant le ministre vicaire ; ce qui suffit dans le cas de nécessité (4).

Comment concilier la doctrine, à première vue si différente, sinon opposée, exprimée dans ces deux passages? Les auteurs se sont généralement contentés d'exposer les deux points de vue d'Albert le Grand au sujet de la confession aux laïques et de relater la contradiction qui s'y manifeste, sans chercher à concilier les deux théories. Parmi eux il faut citer deux théologiens compétents dans la matière, G. Gromer (5) et Fr. Gillmann (6).

Avant de proposer une solution à cette contradiction apparente, il faut d'abord écarter un texte, faussement attribué par P. Laurain au Maître dominicain, à savoir : « absolutio illa (a laico in necessitate facta) est sacramentalis, ut est baptismus a laico datus,et laicus eo casu est veri ministri,id est sacerdotis vicarius » (7).

(1) *Dist.* XVII, a. 58, p. 754. Cfr supra.

(2 Absolutio per claves est illud in quo abundat vera confessio a confessione facta in necessitate ; sed tamen absolutio quaedam est hic, scilicet quae fit merito unitatis ecclesiae. Licet ergo non tantum effectum consequatur, sicut si confiteretur sacerdoti, tamen consequimur absolutionem in communi, et ad hanc non est necessaria vis clavium, ubi non potest sacerdos haberi. *Dist.* XVII, a. 59, p. 755.

(3) Unde dicendum quod habet sacramentum confessionis. *Ibid.*

(4) Minister duplex est, scilicet verus et est vicarius, et talis minister vicarius pro articulo necessitatis sufficit hic. *Ibid.*

(5) *Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte*, Munich, 1909, p. 38-43.

(6) *Zur Frage der Laienbeicht*, dans *Der Katholik*, t. 89, 1909, p. 435-451.

(7) P. Laurain *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'adminsitration de la Pénitence*, Paris, 1879, p. 38, note 1.

Si ce texte était vraiment authentique, s'il donnait la véritable doctrine d'Albert le Grand, il faudrait admettre sans aucun doute que le bienheureux Docteur a soutenu que la confession aux laïques est un sacrement. Il met en effet sur le même pied le Baptême administré par un laïque et la confession faite à un laïque. Dans ce cas il n'y aurait qu'à s'incliner devant la contradiction formelle entre les deux passages mentionnés. Mais la citation, telle qu'elle est formulée par Laurain, ne peut se lire en aucun endroit du Commentaire d'Albert le Grand ; elle ne peut donc lui être attribuée comme parole authentique, empruntée à l'article 59 de la 17e distinction de son Commentaire. L'origine de l'attribution de ce texte au Maître du Docteur Angélique doit être cherchée dans un passage de Morin. Ce dernier, en effet, dans un résumé qu'il donne de l'article 59 de la 17e distinction, écrit : « articulo sequente (i. e. art. 59) docet (Albertus Magnus) absolutionem illam (scil. a laico datam in casu necessitatis) esse sacramentalem, ut est baptismus a laico datus, et laicum eo casu esse veri ministri, id est, sacerdotis vicarium » (1). L'identité entre le texte cité par Laurain, et celui donné par Morin, est trop évidente et indique clairement que Laurain a transcrit le passage, trouvé dans Morin, en l'attribuant à Albert le Grand. Malheureusement cette erreur manifeste n'a pas été remarquée par les théologiens et plusieurs d'entre eux ont continué à citer ce passage comme parole authentique du bienheureux Albert et exprimant fidèlement sa doctrine, alors qu'originairement il doit être attribué à Morin (2).

Nous croyons pouvoir affirmer que la contradiction, généralement admise par les auteurs entre la doctrine défendue dans l'article 39e d'un côté et celle des articles 58e et 59e de l'autre, n'est qu'apparente. Elle se comprend et s'explique très bien si l'on place la théorie qui est y soutenue dans son milieu historique et doctrinal, c'est-à-dire, si on la met en rapport avec les théories

(1) Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, lib. VIII, cap. 24, Bruxelles, 1685, p. 594.

(2) Parmi ces théologiens il faut citer : H. Hurter, Compte rendu de l'ouvrage de P. Laurain, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. 23, 1899, p. 721. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, 6e édit., Paderborn, 1916, p. 490. G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg, 1908, p. 132, note 2. A. Koeniger, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, Munich, 1906, p. 83.

pénitentielles de l'époque et avec la doctrine générale d'Albert le Grand sur le sacrement de Pénitence. Il est en effet incompréhensible et on ne peut admettre sans des raisons graves qu'un même auteur, dans une même question, se contredise d'une façon aussi flagrante et qu'à un intervalle si minime il soutienne le caractère sacramentel et non sacramentel de la confession aux laïques. La solution que nous proposons pour dissiper la contradiction signalée, peut se réduire, quant au fond, à l'énoncé suivant : toute contradiction disparaît chez Albert le Grand, si l'on admet que dans l'article 39 il considère la confession comme un sacrement qui réconcilie à la fois avec Dieu et avec l'Église et dans les art. 58 et 59 comme un sacrement qui réconcilie seulement avec Dieu. La solution proposée est fondée sur des raisons solides. Nous pouvons prouver en effet qu'elle s'accorde avec la théorie des théologiens contemporains et antérieurs à Albert le Grand, avec la doctrine générale du bienheureux Docteur sur le sacrement de Pénitence et qu'elle est fondée sur le texte même du Maître dominicain.

D'abord, disons-nous, la solution proposée est conforme à la théorie des théologiens de l'époque. Alexandre de Halès et saint Bonaventure distinguent explicitement deux sacrements de Pénitence, celui qui réconcilie avec Dieu et celui qui réconcilie avec Dieu et avec l'Église. Le Docteur irréfragable est explicite à ce sujet. Dans sa *Summa Theologiae* il affirme qu'il existe deux sortes de Pénitence : l'une, qui consiste dans la seule contrition ; l'autre, qui comprend les parties traditionnelles : la contrition, la confession et la satisfaction. L'une et l'autre constituent, il est vrai, un sacrement, mais la dernière seule constitue le véritable sacrement de l'Église (1). Le témoignage du Docteur Séraphique est encore plus formel. Comme son Maître, il distingue deux sacrements : celui qui réconcilie avec Dieu et celui qui réconcilie

(1) Duplex est penitentia : quaedam quae solummodo consistit in contritione ; quaedam quae consistit in contritione, confessione et satisfactione, et utraque est sacramentum ; sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Ut est enim sacramentum ecclesiae excepta contritione requiruntur ex parte suscipientis confessio et subiectio sui arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae, ex parte sacerdotis absolutio et iniunctio satisfactionis. *Summa Theologiae*, Pars IV,q.XIV,m. 1, a 2, § 3, Cologne, 1622, p. 468.

avec Dieu et avec l'Église. En tant que la Pénitence constitue un sacrement réconciliant seulement avec Dieu, la rémission du péché constitue la *res sacramenti*, l'humiliation extérieure le *signum*, la contrition intérieure le *res et signum*. Cependant la Pénitence, considérée comme réconciliant avec Dieu et avec l'Église, constitue seule le véritable sacrement de l'Église. Dans ce dernier cas elle est à la fois signe et cause comme les autres sacrements (1).

Les deux Docteurs franciscains distinguent dans l'un et l'autre sacrement de Pénitence le *sacramentum* ou *signum*, le *sacramentum et res* ou *signum et res* et la *res*. Or ils affirment que le *sacramentum* ou le *signum* du sacrement de Pénitence, considéré comme réconciliant avec Dieu seul, est ou bien *dolor voluntarius sensibilis* ou bien *exterior humiliatio sive in habitu, sive in verbo* (2). Dans ces passages ils veulent indiquer, sans le moindre doute, la *confessio* comme le *sacramentum* du sacrement de Pénitence considéré comme réconciliant seulement avec Dieu. En effet, dans le premier passage allégué, la douleur ne peut être sensible, c'est-à-dire extérieure et constatable que par la confession. Ensuite, le second texte est plus explicite encore, puisqu'il parle de l'humiliation extérieure *in verbo*.

Par cette *confessio*, considérée comme *sacramentum*, il ne faut pas nécessairement entendre la confession faite au prêtre, puisque d'après Alexandre de Halès et saint Bonaventure il s'agit de la Pénitence, considérée comme un sacrement réconciliant avec Dieu seul et nullement de la Pénitence considérée comme véritable sacrement de l'Église. Dans ce dernier cas,la confession pour être sa-

(1) Dicendum quod sicut in iudicando de institutione oportet iudicium variari de poenitentia, secundum quod est sacramentum reconcilians Deo, et secundum quod reconciliat non solum Deo sed etiam Ecclesiae. Secundum namque quod est sacramentum reconcilians Deo, pro re habet peccati remissionem ; pro signo habet exteriorem humiliationem sive in habitu, sive in verbo ; pro re et signo interiorem poenitudinem. Sed in quantum est sacramentum Ecclesiae, institutionem habens, sic habet rationem causae et signi, sicut alia sacramenta. *IV Sent.*, dist. XXII, a. 2, q. 2. *Opera omnia*, Quaracchi, t. IV, p. 580-71.

(2) Alexandre de Halès écrit à ce sujet : « Secundum vero quod est sacramentum primo modo, res illius est remissio peccati... Sacramentum vero huius rei dolor voluntarius sensibilis informatus gratia... ». *Summa Theologiae*, Pars IV, q. XIV, m. 1, a. 2, § 3, Cologne, 1622, p. 468. — Quant à Saint Bonaventure, vide supra.

cramentelle doit être faite au prêtre, tandis que dans le premier cas la confession peut être *sacramentum*, même si elle se fait à un laïque. Cependant alors elle ne peut être regardée, de l'avis des deux docteurs franciscains, comme sacramentelle au sens véritable et propre du mot, mais seulement dans un sens large et impropre. N'est-ce pas un écho de cette théorie qui se fait entendre dans la doctrine d'Albert, défendue dans les articles précités? Il y distinguerait deux sacrements de Pénitence. Considérant d'abord, dans l'art. 39, la Pénitence comme le véritable sacrement de l'Église qui réconcilie à la fois avec Dieu et avec l'Église, il exige, comme les Docteurs franciscains, que la confession, pour être sacramentelle, soit faite à un prêtre. Dans les art. 58 et 59, au contraire, il regarde la Pénitence comme un sacrement réconciliant seulement avec Dieu. Puisque, dans ce cas, la confession même faite à des laïques, doit être considérée, d'après la doctrine de l'époque, comme le *sacramentum* de la rémission des péchés, nous ne devons nullement nous étonner si Albert le Grand affirme que la confession aux laïques est un *sacramentum*, qu'elle est « sacramentelle » au sens large et impropre (1).

De plus, la solution que nous proposons est fondée sur le texte même du bienheureux Albert le Grand. En effet, dans l'art. 39, il ne considère pas la confession en elle-même, mais en tant qu'elle constitue une partie du véritable sacrement de Pénitence et en tant qu'elle est en rapport avec l'absolution du prêtre. Or l'efficacité de l'absolution consiste dans la rémission des peines temporelles et dans la réconciliation avec l'Église. Pour obtenir ces effets, le pécheur doit nécessairement se confesser au prêtre, qui a seul le pouvoir des clefs et le pouvoir d'absoudre. Qu'Albert considère, en cet endroit, la confession en rapport avec la rémission sacramentelle des peines temporelles, opérée par le pouvoir des clefs, cela ressort de plusieurs témoignages. Il y enseigne tout d'abord que celui à qui il faut faire la confession, doit avoir le pouvoir des clefs, en vertu duquel il pourra remettre les peines temporelles (2). Il y soutient ensuite que celui qui s'est

(1) Unde dicendum quod habet sacramentum confessionis. *IV Sent.*, Dist. XVII, a. 59, p. 755.

(2) Ex parte eius cui fit confessio, requiritur aliud quam confessor, scilicet auctoritatis absolutio, quam Dominus dedit discipulis, et illam non habet quilibet ; et haec auctoritas per vim clavis partem poenae dimittit. *Dist.* XVII, a. 39, p. 719.

confessé à un laïque, est tenu de refaire cette confession à un prêtre afin d'obtenir la rémission des peines temporelles et la réconciliation avec l'Église (1). Comme ce sont là des effets du véritable sacrement de l'Église, c'est-à-dire du sacrement de Pénitence considéré comme réconciliant à la fois avec Dieu et avec l'Église, il en suit que ce sacrement ne peut être administré de fait, si la confession ne se fait pas à un prêtre. C'est donc avec raison que, dans l'art. 39, Albert soutient que la confession, faite à des laïques, n'est pas sacramentelle, à savoir, qu'elle ne constitue pas une partie de la Pénitence, véritable sacrement de l'Église, qui seul opère la rémission des fautes temporelles et la réconciliation avec l'Église.

Dans les art. 58 et 59 au contraire, Albert considère la Pénitence, non plus comme réconciliant avec Dieu et avec l'Église, mais simplement comme réconciliant avec Dieu. La Pénitence, prise dans ce sens, est aussi appelée un sacrement,mais seulement au sens large et impropre, puisque, de l'avis de tous les scolastiques contemporains d'Albert le Grand, cette Pénitence ne constitue pas le véritable sacrement de l'Église. D'où il suit qu'elle ne doit pas être administrée par le ministre de l'Église, le prêtre. Cependant la confession des péchés constitue une partie de la Pénitence réconciliant seulement avec Dieu, à savoir, le signe ou le « sacramentum » de la contrition. Cette confession toutefois ne doit nullement se faire à un prêtre puisqu'il ne s'agit pas du véritable sacrement de Pénitence, mais il suffit de la faire à un laïque, pour avoir le « sacramentum » ou le « signum » du sacrement de Pénitence considéré comme réconciliant seulement avec Dieu. Puisque cette sorte de Pénitence est appelée un sacrement au sens large et impropre, il suit que la confession, faite à des laïques, qui constitue une partie de cette Pénitence, pourra aussi être appelée sacramentelle. Cette confession ne sera sacramentelle elle aussi qu'au sens large et impropre. C'est de cette façon qu'il faut comprendre le texte fameux d'Albert le Grand à l'art. 59 : « Unde dicendum quod habet sacramentum confessionis ».

De la sorte on s'explique parfaitement comment Albert le Grand peut soutenir, dans l'art 39, que la confession aux laï-

(1) Et tunc si evadit tenetur iterare confessionem apud sacerdotem qui habet claves. *Ibid.*

ques n'a pas un caractère sacramentel et, dans l'art. 59, qu'elle constitue un sacrement. C'est que l'une fois il considère la confession aux laïques d'un point de vue différent de l'autre. Dans le premier passage, il considère la confession en rapport avec la réconciliation avec Dieu et avec l'Église, qui constitue le véritable sacrement de Pénitence ; dans le second passage au contraire, il considère la confession en tant qu'elle est en rapport avec la réconciliation à opérer avec Dieu seulement, qui constitue le sacrement de Pénitence au sens large et impropre. Considérée de cette façon, la confession, qui est dite sacramentelle dans l'art. 59e, peut être appelée non sacramentelle dans l'art 39e, sans qu'Albert le Grand doive être taxé de contradiction. D'où il suit que la confession, qui d'après la conception d'Albert fait partie de la Pénitence, considérée comme sacrement réconciliant seulement avec Dieu, n'a jamais été regardée par lui comme sacramentelle au sens véritable et propre du mot. Il en résulte aussi que la confession aux laïques n'a jamais été le sacrement, tel qu'il a été défini plus tard par le concile de Trente et tel que l'entendent les théologiens. C'est là une conclusion importante, qui va à l'encontre de l'assertion d'un grand nombre de théologiens modernes qui rangent Albert le Grand parmi les quelques théologiens et canonistes qui, d'après eux, auraient défendu le caractère sacramentel de la confession aux laïques.

Enfin, même si nous n'avions pas réussi à dissiper l'apparente contradiction et à prouver que, dans l'art. 59, Albert le Grand n'a pas considéré la confession aux laïques comme un véritable sacrement, nous n'aurions pas encore le droit de conclure immédiatement de l'art. 59 que le Docteur dominicain considère la confession aux laïques comme sacramentelle dans le sens défini par le concile de Trente. Nous ne pouvons jamais, en effet, donner aux paroles d'un auteur le sens que lui-même n'a pas voulu y donner. Dans la supposition qu'Albert le Grand ait considéré, d'après son système, la confession aux laïques comme sacramentelle, il faudrait l'interpréter d'après sa conception générale du sacrement de Pénitence. Or, rien ne s'oppose à ce que, d'après sa théorie pénitentielle, il considère la confession aux laïques comme sacramentelle. En effet, Albert fait consister le sacrement de Pénitence dans la contrition, comme matière, et dans la grâce, comme forme. Or, ce double élément peut être réalisé aussi bien dans la confession aux laïques que dans celle qui est faite

au prêtre. D'où il suit que, dans la théorie du bienheureux Docteur, la confession aux laïques peut constituer le sacrement de Pénitence.

Albert le Grand n'a donc jamais soutenu que la confession aux laïques constitue le sacrement de Pénitence, tel que les théologiens l'entendent de nos jours et tel qu'il a été défini par le concile de Trente. D'après la conception actuelle, la rémission du péché est opérée instrumentalement par l'absolution, qui est considérée universellement comme la forme du sacrement de Pénitence. Comme Albert le Grand n'attribue point cette efficacité à l'absolution, on ne peut pas prétendre que là où il appelle la confession aux laïques un sacrement, il veut en faire le sacrement de Pénitence, tel qu'il a été défini plus tard. C'est donc à tort que les théologiens modernes affirment qu'il faut ranger Albert le Grand parmi les rares théologiens scolastiques qui ont accordé une valeur sacramentelle à la confession aux laïques. C'est là une première conclusion qui se dégage de cet exposé. Une autre conclusion, non moins importante, est qu'avec Albert le Grand la confession aux laïques a atteint le point culminant de son évolution chez les théologiens. Il lui attribue en effet une valeur et une importance que, jusque là, elle n'avait pas encore connues et que, dans la suite, elle ne connaîtra plus chez aucun théologien. La doctrine du bienheureux Maître touchant cette pratique constitue un effort prodigieux pour la relever de la ruine dont elle était menacée par les théories d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Ces derniers, ayant rattaché la confession aux laïques à la vertu et non au sacrement de Pénitence, l'avaient vouée à une mort certaine. Pour la sauver, Albert le Grand soutient qu'elle constitue le sacrement de Pénitence, considéré comme réconciliant avec Dieu, et essaie ainsi de la relever et de la rétablir en honneur. Cependant la doctrine du maître dominicain n'a été suivie par personne. Son glorieux élève, saint Thomas d'Aquin, tout en attachant une grande importance à la confession aux laïques, ne l'a jamais considérée comme un sacrement, même au sens large. Il s'arrête à la considération que cette confession constitue un sacramentel ou un quasi-sacrement. Sous ces deux maîtres dominicains, la confession aux laïques a connu une efflorescence ignorée jusque là. Toutefois cette gloire, cet apogée ont été de courte durée. Après eux, on assistera à la chute lente et progressive de cette pratique, produite par les

théories tranchantes de l'École franciscaine, à laquelle se ralliera peu à peu l'École dominicaine (1).

Il nous reste à examiner et à étudier la doctrine défendue au sujet de la confession aux laïques par le Docteur Angélique, SAINT THOMAS D'AQUIN († 1274) (2).

(1) Pour l'exposé de la doctrine d'Albert le Grand, cf. A. TEETAERT, O. MIN. CAP., *La confession aux laïques chez Albert le Grand*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. II, 1925, p. 534-542.

(2) Avant de nous engager dans l'examen de la doctrine du Docteur Angélique touchant la confession aux laïques, il nous faut d'abord examiner la valeur des sources qui en fourniront la matière. Parmi elles, il importe de distinguer les ouvrages écrits par saint Thomas lui-même de ceux qui ont été recueillis par les auditeurs de ses leçons. Parmi les derniers, en dehors de quelques séries de sermons dont le reporteur est inconnu, il existe quelques ouvrages recueillis soit par Raynald de Piperno, soit par Pierre d'Andria. Ainsi la *Lectura super Iohannem* a été composée par Raynald, mais corrigée dans la suite par saint Thomas, et la *Lectura super Matthaeum* a été rédigée par Pierre d'Andria. Cf. P. MANDONNET, O. P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e édit., Fribourg, 1910, p. 29. Quant au *Supplementum III Partis Summae theologicae*, elle est probablement l'œuvre de Raynald de Piperno, dominicain de la province romaine et compagnon de saint Thomas. Cf. P. MANDONNET, O. P., *op. cit.*, p. 153. L'authenticité des autres œuvres, citées en rapport avec la doctrine du Docteur angélique touchant la confession aux laïques, ne peut être contestée, à savoir, celle du *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, de la *Summa theologica*, de la *Summa contra Gentiles*, des *Quaestiones disputatae* et des *Quodlibeta*. Si nous nous attachons au contenu des différentes œuvres de saint Thomas pour leur demander ce qu'elles peuvent nous apprendre sur la pensée de leur auteur, nous pouvons distinguer en gros les commentaires, les sommes et les questions. Le Commentaire sur les Sentences, qui est une œuvre de jeunesse, nous montre la pensée du Docteur Angélique, en voie de formation, retenue encore par certaines thèses augustiniennes qu'elle finira par abandonner. Pour une étude directe de la pensée de saint Thomas, il faut s'adresser aux deux Sommes. C'est dans les questions de la Somme théologique expressément rédigée pour les débutants, qu'il convient d'aller chercher une première initiation à sa pensée. La Somme contre les Gentils contient la même doctrine mais elle entend la fonder aussi complètement que possible en démonstration rationnelle. Enfin les questions disputées ne sont pas moins indispensables que les deux Sommes à qui veut pénétrer à fond la pensée de saint Thomas. Cf. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, t. II, Paris, Collection Payot, 1922, p. 15-16.

Par rapport à la confession en général, il enseigne qu'elle est absolument nécessaire à la rémission des péchés. Il déduit cette obligation de la nécessité de l'absolution et du pouvoir des clefs pour la production de la grâce et la rémission des péchés. L'économie du Nouveau Testament est constituée de telle façon qu'aucune grâce ne peut être obtenue — la grâce rémissive des péchés pas plus que les autres — sans l'application des vertus de la passion et de la mort du Christ. Or, la vertu de la passion opère dans les sacrements et nous est appliquée par leur intermédiaire. D'où il suit que la réception d'un sacrement est absolument requise pour obtenir la rémission des péchés, la réception du sacrement de Baptême pour la rémission du péché originel et celui de la Pénitence pour la rémission du péché actuel (1). Saint Thomas soutient ensuite que la dispensation des sacrements est réservée aux ministres de l'Église. Il faudra donc que le pécheur se soumette à eux pour en recevoir le sacrement de Pénitence et, par lui, la rémission de ses péchés. Or, c'est précisément ce qui se fait par la confession des péchés au prêtre (2). L'aveu constitue, en effet, l'unique moyen qui peut mettre le pénitent en relation avec le pouvoir des clefs et, par ce dernier, avec la passion du Christ, cause de toutes les grâces. La confession est donc nécessaire au salut de celui qui est tombé dans le péché mortel ; si le pécheur ne peut s'acquitter de fait de cette obligation, il doit avoir au moins la volonté de confesser ses péchés (3).

(1) Passio Christi, sine cuius virtute nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent ; ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum ecclesiae..., et per consequens, illa sacramenta que ordinantur contra culpam, cum quo salus esse non potest, sunt de necessitate salutis ; et ideo sicut baptismus, quo deletur originale est de necessitate salutis, ita et poenitentiae sacramentum. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1, sol. 1 ; *De Veritate*, quaest. XXIX, art.7, ad 8m ; *Summa ad Gentiles*, lib. IV, cap. 56 ; *Summa Theol.*, Pars III, quaest. 62, art. 5.

(2) Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris ecclesiae subjicit,ad quos pertinet dispensatio sacramenti ; ita etiam per hoc quod fatetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subjicit,ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1, sol. 1 ; *Summa Theol.*, Pars III, quaest. 69, art. 1, ad 2m.

(3) Peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus

Ce désir, inclu dans la contrition (1), suffit pour obtenir la rémission des péchés en cas de nécessité (2).

Saint Thomas soutient que l'aveu des péchés, exigé par le droit divin et le droit positif de l'Église (3), n'est que celui des péchés mortels (4). Pour les fautes vénielles, il n'existe aucun précepte, ni par conséquent aucune obligation de les confesser (5). Il est cependant plus prudent d'en faire l'aveu au prêtre (6). La rémission des péchés véniels peut être opérée d'une triple façon. Elle peut s'obtenir d'abord par l'infusion de la grâce, comme cela se fait dans la réception des sacrements. Elle peut être opérée ensuite par un acte qui, extérieurement, signifie la détestation de ces péchés, comme c'est le cas dans la confession générale, la récitation de l'oraison dominicale et la *tunsio pectoris*. Elle peut résulter enfin d'un acte de révérence envers Dieu ou les choses divines comme la bénédiction épiscopale, l'aspersion d'eau bénite, etc. (7).

ecclesiae se subjiciant, vel actu confitendo, vel saltem huius rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno. *Summa contra gentiles*, ib. IV, cap. 72.— Confessio est de necessitate salutis eius qui in peccatum actuale mortale cecidit. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1, sol. 1.

(1) Contritio enim votum confessionis annexum habet. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 5, sol. 1, in corpore et ad 1m.

(2) Contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte aeterna. *Ibid.*, art. 3, sol. 1, ad 2m et art. 5, sol. 1, ad 1m.

(3) Ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex iure divino ; et secundum hoc non omnes tenemur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post baptismum. Alio modo, ex praecepto iuris positivi ; et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in concilio generali sub Innocentio III. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest 3. art. 1, sol. 3.

(4) Confessio est de necessitate salutis eius qui in peccatum actuale mortale cecidit. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1, sol. 1 et sol. 3.

(5) Non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 3 ; *Summa theologica*, Pars III, quaest. 87, art. 2.

(6) Tamen perfectionis est ea confiteri. *IV Sent.*, dist. XVI, quaest. 2, art. 2, sol. 3.

(7) Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant re-

Quant au ministre de la confession, saint Thomas, se basant sur le principe que la grâce donnée dans les sacrements doit descendre du Christ jusque dans l'âme des fidèles, conclut que celui-là seul peut être le ministre des sacrements, qui exerce un pouvoir réel sur le véritable corps du Christ. Ce dernier ministère constituant une prérogative réservée au prêtre, qui seul peut consacrer l'hostie, il résulte que le prêtre seul constitue le ministre du sacrement de Pénitence et que la confession sacramentelle ne peut être faite qu'à lui (1).

Avec sa théorie bien circonscrite de la valeur et de l'importance de l'absolution, telle que nous l'avons exposée (2), on s'attendrait à voir condamnée et rejetée à jamais par saint Thomas la nécessité de la confession aux laïques. Il n'en est rien. Bien au contraire, cette pratique atteint dans la doctrine du Docteur angélique une efflorescence qu'elle n'a connue auparavant que sous son maître Albert le Grand. Il distingue, en effet, une double confession aux laïques : celle des péchés véniels et celle des péchés mortels. Quant à la première nous avons déjà établi que la rémission des fautes vénielles peut être opérée par tout acte qui procède de la charité (3). Or, comme d'après l'enseignement explicite du Docteur angélique la confession aux laïques constitue en même temps un sacramentel et un acte qui procède de la charité, il en résulte

missionem venialium : uno modo in quantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata. Et hoc modo universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia peccata venialia remittuntur. Secundo inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum ; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium. Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas ; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae et si aliqua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem venialium. *Summa Theolog.*, Pars III, quaest. 87, art. 3.

(1) Gratia quae in sacramento datur, a capite in membra descendit, et ideo ille solus est minister sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum ; quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest, et ideo, cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos est minister huius sacramenti, et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro ecclesiae debet fieri. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 1.

(2) Cf. Chapitre Ier de cette IVe Partie, p. 272-275.

(3) Cf. *supra*.

qu'une telle confession suffit à opérer la rémission des fautes vénielles (4).

Quant à la confession des péchés mortels, saint Thomas exige que, dans le cas de nécessité et dans l'absence du prêtre, elle soit faite à des laïques. Il déduit cette conclusion de sa conception du sacrement de Pénitence. Il y distingue, en effet, deux éléments, un élément qui regarde le prêtre, l'absolution et l'imposition de la satisfaction, et un élément qui regarde le pénitent, la contrition et la confession. Or, tous les deux appartiennent à l'essence du sacrement qui ne peut être parfait si un de ces éléments fait défaut. D'autre part, il faut toujours poser l'élément essentiel qu'il est possible de réaliser. Dans la nécessité donc, le pénitent est obligé de poser, dans la mesure du possible, les actes pénitentiels subjectifs, la contrition et la confession. Agissant de la sorte, il réalise une partie du sacrement, à savoir la partie subjective, et, dans ce cas, l'élément objectif ou l'absolution sera suppléé par Dieu, le Prêtre suprême. Saint Thomas clôt cet exposé en faisant remarquer que la confession faite à un laïque avec le désir du prêtre est en quelque sorte sacramentelle, en tant que la partie subjective du sacrement y est réalisée. Il y ajoute toutefois qu'elle ne constitue point un sacrement parfait parce que la partie objective et formelle, celle qui ne peut être produite que par le prêtre, fait défaut (5).

(1) Per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis ecclesiae separatur ; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad eius dimissionem, nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam ; et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur :quia ipsa confessio laico facta, sacramentale quoddam est,quamvis non sit sacramentum perfectum,et ex caritate procedens, et talibus natum est veniale remitti sicut per tunsionem pectoris et per aquam benedictam. *IV. Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 3 ; *Summa Theol.*, Pars III, quaest. 87, art. 3.

(2) In sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis iniunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem iam incipit esse a ministro inqantum eam iniungit, et a poenitente in quantum eam implet, et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere quando possibile est ; sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri et confiteri cui potest : qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod est

A cette raison, qui rentre dans la trame générale de sa doctrine pénitentielle, saint Thomas en ajoute une autre, qui ne s'accorde guère avec ses théories exposées plus haut. Pour justifier la nécessité de la confession aux laïques, pour prouver que rien ne s'oppose à ce qu'en cas de danger extrême on se confesse à son compagnon, il cherche un argument dans le parallèle qu'il établit entre les deux sacrements nécessaires pour le salut, le Baptême et la Pénitence. De même que le Baptême a un double ministre, un premier, à qui il revient de baptiser d'office. et un autre à qui l'administration du Baptême est réservée en cas de nécessité, ainsi la Pénitence doit avoir également un double ministre, un à qui il faut faire d'office la confession, le prêtre, et un autre qui, en cas de nécessité, peut remplacer le prêtre pour entendre les confessions, le laïque (1).

Il est impossible de concilier cette doctrine du Docteur angélique avec ses théories développées en d'autres endroits. Ailleurs, en effet, au lieu d'établir un parallèle entre le Baptême et la Pénitence, il oppose complètement ces deux sacrements par rapport à leur ministre. Partant de la définition du sacrement, donnée par Hugues de Saint-Victor, d'après laquelle,par la sanctification, ils contiennent la grâce invisible, saint Thomas déduit que cette sanctification est parfois requise tant dans la matière que dans le ministre, comme c'est le cas pour la Confirmation : alors la vertu sacramentelle est dans l'un et l'autre. Parfois la nécessité du sacrement n'exige que la sanctification de la matière,comme cela arrive dans le Baptême, qui n'a pas de ministre déterminé dans la nécessité : dans ce cas toute la vertu sacramentelle se trouve dans la matière. Quelquefois, enfin, il n'est requis que la

ex parte sacerdotis, absolutionem scilicet, tamen defectum sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex desiderio sacerdotis facta, sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 2, ad 1m.

(1) Sicut baptismus est sacramentum necessitatis ita et poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, habet duplicem ministrum, unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem, alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur. Et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio facienda est ex officio, est sacerdos ; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit. *Ibid.*, in corpore.

consécration ou la sanctification du ministre, sans aucune sanctification de la matière : alors toute la vertu sacramentelle est renfermée dans le ministre, comme c'est le cas pour la Pénitence. Il en résulte que le pouvoir des clefs se trouve, vis-à-vis de l'effet du sacrement de Pénitence, dans le même rapport que la vertu de l'eau baptismale vis-à-vis de l'effet du Baptême (1). Saint Thomas, en cet endroit, n'admet donc aucun ministre déterminé pour le Baptême, en cas de nécessité, tandis qu'il exige que la Pénitence soit toujours administrée par le prêtre, par le ministre qui a reçu la consécraton ou la sanctification.

Comment expliquer l'opposition doctrinale existant entre la 3e question de la 17e distinction et la 1e question de la 18e distinction? On pourrait peut-être y donner une solution en ayant égard à l'influence exercée sur saint Thomas par son maître Albert le Grand. Ce dernier, comme nous l'avons vu, soutient qu'en cas de nécessité le laïque constitue le ministre-vicaire du sacrement de Pénitence. Cette théorie pouvait s'expliquer dans la conception que se faisait Albert du sacrement de Pénitence, tandis que dans le système de saint Thomas elle ne peut se justifier. D'après ce dernier, en effet, le sacrement de Pénitence consiste essentiellement et formellement dans l'absolution, dans l'application du pouvoir des clefs, soit *in actu*, soit *in voto*. D'où il découle que celui-là seul peut administrer le sacrement de Pénitence, qui possède le pouvoir des clefs, le prêtre.

Une autre raison, alléguée par saint Thomas pour justifier la nécessité de la confession aux laïques, consiste en ce que le péni-

(1) Sacramenta, secundum Hugonem ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed haec sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione, et tunc vis sacramentalis est in utroque coniunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae, sicut est in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem, et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri, sine aliqua sanctificatione materiae, et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. *IV Sent.*, dist. XVIII, quaest. 1, art. 3, sol. 1. *De Veritate*, quaest. XXVII, art. 4, ad 18 m.

tent est obligé de réaliser et d'accomplir, autant qu'il est en son pouvoir, le vœu qu'il a de se confesser, s'il ne peut de fait recevoir le sacrement. Or, comme celui qui se confesse à un laïque réalise plus parfaitement ce vœu que celui qui ne le conçoit qu'intérieurement, saint Thomas conclut qu'il est nécessaire d'avouer ses fautes à son compagnon, dans le cas où l'on ne peut s'adresser à un prêtre (1). La confession aux laïques constitue de la sorte une condition nécessaire pour le pécheur qui veut obtenir le pardon dans le cas de nécessité.

Le saint Docteur exige cependant que celui qui s'est confessé à un laïque, refasse la même confession à un prêtre dès qu'il en aura l'occasion (2). Il doit le faire pour un triple motif, d'abord pour obtenir la réconciliation avec l'Église, ensuite pour acquérir un effet sacramentel plus grand et plus étendu et enfin pour observer le précepte de la confession. Quant au premier motif, saint Thomas en donne l'explication suivante : par les sacrements l'homme doit se réconcilier non seulement avec Dieu mais aussi avec l'Église. Or, la réconciliation avec l'Église ne peut être obtenue qu'en tant que la sanctification de l'Église lui est appliquée. Dans le Baptême, cet effet se réalise par l'application de l'élément extérieur, l'eau, qui a été sanctifiée par l'Église. D'où il résulte que celui qui a été baptisé une fois, ne doit jamais être rebaptisé. Dans la Pénitence, au contraire, la sanctification de l'Église n'atteint l'homme que par son ministre. D'où il résulte que celui qui s'est confessé à un laïque, doit refaire cette confession à un prêtre pour obtenir de la sorte la réconciliation avec l'Église (3). Les deux autres raisons constituent les motifs principaux,

(1) Quamvis ille qui laico confessus est in articulo necessitatis, consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum confitendi secundum mandatum Dei, quod concepit, sicut potuit, implevit... oportet quod iterum confiteatur sacerdoti. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 2, ad 3m.

(2) Cf. *supra*, note précédente.

(3) Per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiae oportet quod reconciliatur. Ecclesiae autem reconciliari non potest nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat. In Baptismo autem sanctificatio Ecclesiae ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitae sanctificatur secundum formam Ecclesiae a quocumque ; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizatur. Sed in poenitentia Ecclesiae sanctificatio non per-

pour lesquels il faut refaire à un prêtre la confession, faite auparavant à un laïque (1).

Tout en étant moins affirmatif qu'Albert le Grand, en tant qu'il ne fait point de cette confession un sacrement et en tant qu'il n'attribue point au laïque le pouvoir d'absoudre, le Docteur angélique accorde cependant à cette pratique une grande importance et une valeur excessive. Il la considère comme « quodammodo sacramentalis », en tant que, notamment, elle constitue la partie subjective du sacrement de Pénitence. Bien plus, il la regarde comme une condition nécessaire de la rémission des péchés, en vertu de l'application *in voto* du pouvoir des clefs.

Comme cette importance exagérée, attachée par saint Thomas à la pratique de la confession aux laïques, ne peut s'accorder complètement avec sa doctrine de l'efficacité du pouvoir des clefs dans la rémission des péchés, il est probable qu'il faut chercher l'explication de cette opposition doctrinale dans des influences extérieures subies par l'Ange de l'École. Rien ne s'oppose à admettre une influence profonde exercée sur les théories de saint Thomas par le traité *De vera et falsa poenitentia* attribué à cette époque au Docteur d'Hippone. Le Docteur angélique ne traite du reste de la confession aux laïques que dans un ouvrage de jeunesse, dans le quatrième livre de son commentaire sur les Sentences. Or, il est établi que, dans ses premières œuvres, saint Thomas ne s'était point encore entièrement affranchi de l'influence augustinienne et qu'il y défend des thèses que, dans ses traités postérieurs, il a modifiées ou changées sous l'influence de l'aristotélisme (2). Il n'est donc pas impossible que l'autorité du grand Docteur d'Hip-

venit ad hominem nisi per ministrum : quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat ; et ideo, quamvis ille qui laico confessus est in articulo necessitatis, consecutus sit veniam a Deo... non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, nisi prius a sacerdote absolvatur ; et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 2, ad 3m.

(1) Oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, praecipue quia, ut dictum est, sacramentum poenitentiae perfectum non fuit ; unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat. *Ibid.*

(2) P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 53.

pone, auquel était attribuée le *De vera et falsa Poenitentia*, l'ait engagé à insister sur l'importance et la nécessité de la confession aux laïques pour la rémission des péchés et l'ait décidé à faire des efforts répétés pour sauver cette pratique de la ruine dont la menaçaient les deux premiers grands Docteurs franciscains.

D'un autre côté, il est prouvé que le Docteur angélique a subi l'influence de son Maître Albert le Grand sur plusieurs points de sa doctrine concernant la confession aux laïques. A la suite d'Albert, il distingue dans le sacrement de Pénitence deux ministres, un ministre d'office et ministre-vicaire, remplaçant du prêtre en cas de nécessité. Quant au caractère sacramentel de la confession aux laïques, le Docteur angélique ne va pas aussi loin que son Maître. Pour saint Thomas, en effet, celle-ci ne constitue point un sacrement ; elle est seulement *quodammodo sacramentalis*. De plus il dénie aux laïques le pouvoir d'absoudre les pécheurs. Les points de doctrine difficilement conciliables avec la doctrine générale de saint Thomas au sujet de l'efficacité du sacrement de Pénitence, peuvent donc être considérés comme un effet probable de l'influence exercée sur lui, soit par son maître Albert le Grand, soit par le pseudo-Augustin (1).

Quoiqu'il en soit de ces différentes influences, un point reste acquis, c'est que, sous Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, la confession aux laïques acquiert une importance inconnue jusque là, parvient au point culminant, à l'apogée de son évolution. Après eux, elle commence peu à peu à diminuer, à déchoir et à perdre de son importance. Chose curieuse ! la cause de cette déchéance progressive est à chercher en grande partie dans les principes posés par le Docteur Angélique lui-même, en tant qu'il place l'efficacité sacramentelle dans l'absolution et dans le pouvoir des clefs. Les théologiens postérieurs, appliquant cette théorie à la confession aux laïques, concluront peu à peu à sa non-nécessité et même à son inutilité. Toutefois, à côté des auteurs qui se prononceront contre la nécessité de la confession aux laïques, il s'en trouvera encore d'autres qui, à la suite de saint

(1) Pour l'exposé de la doctrine de saint Thomas au sujet de la confession aux laïques Cf. P. Amedaeus a Zedelghem, O. Min. Cap., *Doctrine de saint Thomas d'Aquin, au sujet du sacrement de Pénitence et de la confession aux laïques*, dans *Miscellania Tomista* (tome XXXIV d'Estudis franciscans), Barcelone, 1925, p. 314-325.

Thomas, en soutiendront le caractère obligatoire. Dans la suite les théologiens se partageront donc en deux catégories : les uns rejetteront la doctrine de saint Thomas, d'autres la maintiendront avec fermeté.

ARTICLE DEUXIÈME

Doctrine des Canonistes et des Summae Confessorum.

§ I. *Doctrine des Canonistes.*

A. Doctrine des Décrétistes.

Un des glossateurs les plus renommés du Décret de Gratien est Jean le Teutonique (Semeca) l'auteur de la *Glossa ordinaria* (1). Comme il est difficile de déterminer l'authenticité des diverses gloses qui constituent la Glose ordinaire sur le Décret, nous nous

(1) On ne connait guère beaucoup de détails de la vie de Jean le Teutonique. Il aurait étudié à Bologne et y aurait composé son *Apparatus ad Decretum*. Cf. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, Stuttgart, 1875, p. 172. Quelques décrétistes lui donnent encore le nom de Semeca. Jean le Teutonique doit certainement avoir composé son *Apparatus ad Decretum* après le IV Concile de Latran. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 184-220, a dûment prouvé cette thèse contre Fr. Schulte, *op. cit.*, p.173, qui y soutient que cet ouvrage doit avoir été terminé avant 1215.

Il existe plusieurs éditions de la *Glossa ordinaria*. Nous citons d'après les suivantes : *Decretum Gratiani una cum glossis Joannis Theutonici et Bartholomaei Brixiensis*, Venise, 1528 ; Lyon, 1572 ; Rome, 1582 et Lyon, 1525. Il y a aussi de nombreux manuscrits qui contiennent la Glose ordinaire, telle qu'elle se trouve dans ces éditions imprimées. Il est toutefois très difficile de retrouver la Glose authentique de Jean le Teutonique. A ce sujet je voudrais attirer l'attention sur un manuscrit de la Bibl. Vaticane, à savoir le code Pal. lat. 624. Toutes les gloses à peu près y sont marquées du sigle Jo. excepté dans le traité de la Pénitence. Ce Jo. n'est certainement pas Jean de Faënza car les gloses de ce manuscrit sont toutes différentes de celles de Jean de Faënza. Serait-on ici en présence de l'*Apparatus* authentique de Jean le Teutonique sur le Décret ? C'est une question très délicate que nous n'avons pu résoudre jusqu'ici.

bornerons à exposer ici la doctrine de la confession aux laïques, telle qu'elle est contenue dans la Glose ordinaire.

Tout en soutenant que la rémission de la faute et de la peine éternelle est opérée dans la contrition (1), elle défend la nécessité de la confession pour le pardon complet du péché (2). Elle en donne une triple raison : l'aveu des péchés excite l'humilité, donne satisfaction à l'Église lésée et rend les pécheurs plus défiants d'eux-mêmes (3). Bien plus il constitue l'objet d'un précepte évangélique (4). La confession est donc nécessaire pour la rémission des péchés (5).

Par rapport au ministre elle distingue entre la confession des péchés mortels et celle des péchés véniels : les derniers peuvent être révélés indifféremment à un prêtre ou à un laïque et rien ne s'oppose à ce qu'on les confesse au prochain,même si l'on peut avoir un prêtre (6). La qualité des péchés légers qu'il est permis

(1) Toto tempore penitentie remittitur peccatum : quod verum est quo ad penam ; quo ad culpam remittitur in primo momento contritionis. *Decretum Gratiani, novissime post ceteras omnes impressiones summa adhibita cura impressum, una cum glossis Joannis Theutonici et Barthomolei Brixiensis*, Venise, 1528, p. 538r°. Utique sola cordis contritione deletur peccatum sed poena debetur. *Decretum Gratiani*, Lyon, 1672, col. 1631.

(2) Bene tamen dicimus quod licet cordis contritione dimittatur peccatum, confessio tamen mundat et satisfactio mundat et sic magis et magis mundatur homo sicut magis ac magis innovatur homo. *Pars II*, Causa XXXIII, Quaest. III, De Poenitentia, dist. 1, can. *Alii e contrario*, ad verb. *alii e contrario testantur*, *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 1646.

(3) Sed ad quid, cum jam peccatum sit dimissum per contritionem praeter confessionem. Solutio. Haec fit ad humilitatem et justitiam exercendam et ut satisfaciat ecclesiae quam laesit et ut ipse et alii reddantur cautiores. *Ibid.*, can. *Utrum sola*, ad verb. *sunt*, *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 1631.

(4) Est ergo praeceptum evangelii : poenitentiam agite ; et Salomon : qui abscondit scelera sua peccata sua,non videbit lumen in aeternum ; et Jacobus : « confitemini alterutrum peccata vestra ». *Ibid.*, can. *Agite poenitentiam*, ad. verb. *evangelium*, *Op. cit.*, col. 1648.

(5) Hic ponit Gratianus veram solutionem, scilicet quod necessaria est oris confessio ubi facultas est confitendi et quod poenitentia debeat agi authoritate sacerdotis. *Ibid.*, can. *E contra*, ad verb. *e contra*, *op. cit.*, col. 1678.

(6) Commentant le texte du Décret de Gratien : « Unde Beda super epistolam Jacobi : peccata quae ex ignorantia vel infirmitate humana committuntur, dicit et praecipit alterutrum confiteri, quia facile dimittuntur », la glose ordinaire dit : « quia etiam laico possumus ea confiteri, quamvis habeatur copia sacerdotis ». *Pars I*, Dist. XXV, can. *Unum*

d'accuser à un laïque est plus exactement déterminée. Il s'agit notamment de ceux qui procèdent de l'ignorance ou de la faiblesse humaine. Saint Jacques a donné l'ordre de confesser cette sorte de péchés les uns aux autres, parce que leur rémission n'exige point de pénitences laborieuses (1).

Quant aux péchés mortels, il faut que le pécheur s'en accuse au prêtre (2), parce que ce n'est qu'à lui que le Christ a communiqué le pouvoir des clefs (3). Cependant en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, il est permis de se confesser à un laïque (4). Il n'existerait donc point une obligation stricte de révéler ses fautes à un laïque. La glose ordinaire fait encore allusion à la confession aux laïques dans un endroit du commentaire sur le Décret, où elle traite des empêchements de mariage. Elle y défend au laïque ayant entendu, dans la nécessité, la confession d'une femme, de contracter le mariage avec elle. Si cependant il passe outre et se marie avec la dite femme, le mariage contracté sera valide, bien qu'illicite (5).

orarium, ad verb. *quia facile dimittuntur*, *op. cit.*, col. 120 et *Decretum Gratiani*, Rome, 1582, col. 162.

(1) Quae vero procedunt ex infirmitate vel ignorantia praecipit Jacobus alterutrum confiteri : quia facile dimittuntur. *Ibid.*, ad verb. *criminis autem appellatio*, *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 120 et Rome, 1582, col. 161.

(2) Sed mortalia non confitebimur nisi sacerdoti, dummodo possit haberi ejus copia. *Ibid.*, ad verb. *quia facile dimittuntur*, *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 120 et Rome, 1582, col. 162.

(3) Adhuc probat quod oris confessio et operis satisfactio necessaria est cum solis sacerdotibus sit tradit potestas ligandi et solvendi. *De Poenitentia*, dist. 1, can. *Nemo*, ad verb. *nemo*, *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 1652.

(4) Sed mortalia non confitebimur nisi sacerdoti, dummodo possit haberi ejus copia : alias laico possumus ea confiteri, ut de poenit., dist. 1, quem poenitet, et dist. 6, qui vult. *Pars I*, Dist. XXV, can. *Unum orarium*, ad verb. *quia facile dimittuntur*. *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 120 et Rome, 1582, col. 162. Ailleurs nous lisons : « Hic intitulatur 6a distinctio, ubi quaeritur cui sit confessio faicenda et quali. Et quidem facienda est sacerdoti, si fieri potest et suo ; si tamen fuerit intra ecclesiam qui sciat solvere et ligare. Alias enim ex justa causa cuicumque est facienda, et etiam laico si urgeat necessitas». *Pars II*, Causa XXXIII, quaest. III, De Poenitentia, dist. 6, can. *Cui autem*, ad. verb. *cui autem*, *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, col. 1771 et Rome, 1582, col. 2371. Ce dernier texte se lit aussi dans le *cod. Borghes.* 370 (non paginé) de la Bibl. Vaticane, dans lequel il est marqué par le sigle Jo.

(5) Si ergo laicus audiat in necessitate peccata alicujus mulieris, non postest postea cum ea contrahere. Si tamen contrahit, forte tenet matrimonium. *Pars II*, Causa XXX, quaest. 1, can. 8, ad verb. *ut et ipsi*, *Decretum Gratiani*, Rome, 1582, col. 2059 et Lyon, 1525, p. 326.

Ailleurs encore la Glose ordinaire établit entre le sacrement du Baptême et celui de la Pénitence le même parallèle étroit que nous avons déjà rencontré chez Sicard de Crémone et Huguccio. Enseignant qu'il existe cinq sacrements de nécessité, le Baptême, la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-onction et l'Eucharistie, elle fait remarquer que dans l'extrême nécessité le Baptême peut être administré par n'importe qui, et elle ajoute immédiatement qu'il en est de même de la Pénitence : en cas de nécessité, nous pouvons nous confesser à tout homme (1). De ce parallèle établi entre le Baptême et la Pénitence, quelques auteurs ont conlu que la Glose ordinaire reconnaît le caractère sacramentel de la confession aux laïques. Nous convenons avec eux que c'est la conclusion obvie qui se dégage du passage cité et nous concédons que dans cette citation la Glose affirme que la confession aux laïques constitue un sacrement. Toutefois nous ne pensons point qu'elle considère cette confession comme sacramentelle dans le sens établi par le Concile de Trente et enseigné par les théologiens modernes. Elle garde, en effet, du sacrement la notion large et impropre rencontrée chez Sicard de Crémone et Huguccio (2). Elle énumère, parmi les sacrements, des institutions ecclésiastiques et des sacramentaux, comme la bénédiction ou la consécration d'une église. Elle enseigne explicitement que celle-ci constitue un sacrement nécessaire au salut (3). De la sorte la glose ordinaire met sur le même pied le Baptême, la Pénitence et la consécration d'une église.Or, il est certain que, de nos jours, aucun théologien

(1) Necessitatis quinque sunt sacramenta, baptismus, confirmatio, poenitentia, ultima unctio, corpus Christi. In baptismo tamen hoc est speciale, quod in summa necessitate accipi potest a quocumque et idem circa poenitentiam, nam confiteri possumus cuicumque in necessitate. *Pars II*, Causa I, quaest. 1, can. 39, ad verb. *necessitatis*, *Decretum Gratiani*, Rome, 1682, col. 683.

(2) Cf. III[e] partie, Chap. II, art. 2[e]. p. 215-219 et p. 225-226.

(3) Explicitis variis causarum conflictibus agitur de sacramentis que necessaria sunt ad salutem et hoc ordine, primo de ecclesiarum consecratione, secundo de sacramento eucharistie, tertio de solempnitatibus, quarto de sacramento baptismi, quinto de confirmatione et de divinis officiis et de ieiuniis et sic tractatus ille in V distinctiones est distinctus quia de sacramentis sobrie est loqu ndum in quibus etiam vera loqui periculosum est Jo. *Glossae in Decretum*. Bibl. Vaticane, *cod. palat. lat. 624* (pas paginé). Il faut remarquer que da s ce ma uscrit tous les sig es à peu près sont *Jo.*, excepté dans le *De Poenitentia* où la plupart sont marqués *La*, ou *L*.

ne soutiendra que la consécration d'une église constitue un sacrement nécessaire au salut. Il serait donc risqué de conclure avec Fr. Gillmann (1) et G. Gromer (2) que le Glossateur a considéré la confession faite à des laïques comme un sacrement proprement dit, dans le sens actuel du mot.

Parmi les canonistes, s'étant chargés de compléter la Somme inachevée de Maître Huguccio, Jean de Dieu occupe une place importante (3).

Le commentaire de ce dernier ne peut être identifié avec la glose du premier continuateur d'Huguccio (4) analysée plus haut (5). Leurs doctrines de la confession aux laïques diffèrent

(1) *Zur Frage der Laienbeicht*, dans *Der Katholik*, t. 89, 1909, p. 435-451.

(2) *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 32-33.

(3) Il aurait fait ses études à Bologne où, dans la suite, il aurait enseigné. Il aurait été chanoine de Lisbonne. Cf. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 94-95. Jean de Dieu est certainement un des canonistes les plus célèbres et les mieux connus de la première moitié du XIII^e^ siècle. Il a composé aussi un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels une continuation du Commentaire d'Huguccio sur le Décret. Il a composé aussi un *Liber Casuum decretalium* dont nous parlerons plus loin. Son activité littéraire est placée entre 1240-1250 par Fr. Schulte, *op. cit*, p. 95-107. La continuation de Jean de Dieu se trouve dans le Cod. vat. lat. 2280, f. 371 et suiv. et embrasse les causes XXIII-XXVI. Voici l'incipit des additions de Jean de Dieu à la somme d'Huguccio «Venerabili viro deodato filio prefecti urbis rome ac magnis et scolaribus universis bononie commorantibus magister johannes de deo yspanus, doctor decretorum,canonicus universitatis bononiensis salutem in eo qui est omnium vera salus. Noscat vestra docta prudentia, quod magister Hugo... olim ferrariensis episcopus ad discipulorum instantiam composuit quamdam summam super corpore decretorum sed quia morte preventus non potuit omnino perficere, defecit enim in XXIII causa, qaest. III, c. est iniusta, ego, iohannes de deo, precibus et postulationibus magistrorum et quorumdam scolarium et tuis precipue deodate aggressus sum tantum opus perficere et divina favente gratia predictum opus cum multa diligentia consummavi a predicto c. est iniusta usque ad finem XXVI, cause. *Cod. vat. lat.* 2280, fol. 371r'. Après cette citation il ne peut rester aucun doute que nous avons ici la continuation de Jean de Dieu et que cette dernière s'étend aux causes XXIII-XXVI.

(4) Le texte de la première continuarion se trouve dans le corps même de la somme d'Huguccio. *Cod. Vat. lat.* 2280, fol. 245v'-256r'.

(5) Cf. Partie III^e^, chap. II^e^, art. 2^e^, p. 226-227.

en effet complètement. Tandis que le premier continuateur enseigne qu'il faut se confesser dans la nécessité à un prêtre hérétique et même à n'importe quel homme, pour exciter de la sorte en soi la confusion et la honte et observer le précepte de l'Église (1), Jean de Dieu soutient qu'il n'est point obligatoire de révéler ses péchés dans ces circonstances à un prêtre hérétique ou à un laïque (2). Il ne proscrit cependant pas absolument la confession aux laïques ; il affirme que par un tel aveu le pécheur se rend digne de la rémission (3). Il leur refuse toutefois le pouvoir d'absolution, celui-ci n'ayant été communiqué qu'aux seuls prêtres (4).

Il faut placer vers la même époque l'activité littéraire de Barthélémy de Brescia († 1258) (5). Tout en enseignant que l'aveu

(1) Solet queri utrum penitentia ab heretico debeat accipi. Dicimus quod cuilibet debet confiteri peccata sua ut sic erubescat et servet constitutionem ecclesie que dicit : Confitemini alterutrum peccata vestra etc. *Cod. vatic. lat.* 2280, fol. 252v".

(2) Sed adhuc obstat quod sicut heucaristia non debet recipi ab heretico, infra eadem « cepit » nec penitentia, de pen., dist. VI, c. 1, ita nec baptismus. Solutio. Alia sacramenta conferuntur ab homine per deum ; tantum baptismus confertur specialiter a deo officio hominis, de cons., d. IIII, *Cum tantum*, et c. *Quomodo*, et ideo non est simile. *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 379r'-r".

(3) Est tamen dignus venia ut ibi. *Cod. Vatic. lat.* 2280, fol. 386v".

(4) Qui tamen eum absolvere non potest, de pen., dist. I, *quem penitet* et de pen., d. VI, c. 1 ; non enim cadunt claves ecclesie in laicum. Est tamen dignus venia ut ibi. *Causa XXVI*, quaest. 6, c. 11, ad verb. *confitetur socio. Cod. vatic. lat.* 2280, fol. 386v".

(5) Né à Brescia il aurait fait ses études canoniques à Bologne sous le maître Tancrède et il aurait été tué dans sa ville natale vers 1258. Cf. Fr. Schulte, *op. cit.*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 83-84. Il a composé un grand nombre d'ouvrages canoniques. Les principaux sont son *Apparatus Decretorum* et ses *Casus decretorum*. Dans la première œuvre il a transcrit les gloses de Jean le Teutonique sur le Décret ainsi que celles de plusieurs autres glossateurs célèbres ; ce travail constitue la Glose ordinaire sur le Décret. Il a été imprimé plusieurs fois. Quant aux *Casus Decretorum*, ils constituent une édition remaniée des *Casus Decretorum* de Benencasa de Sienne († 1206). Ces *Casus* de Barthélémy de Brescia ont été introduits dans la glose du Décret par Jean Chappuis en 1505, et ils y ont été maintenus par les auteurs de l'édition pontificale officielle de 1582. Nous avons consulté les éditions de Lyon, 1525 et 1572, ainsi que les deux manuscrits de la Bibl. Laurentienne de Florence, S. Croce, Plut. IV, sin. 5 et Plut. V, sin. 3. En ces deux manuscrits les *Casus* ne sont point insérés dans la Glose.

doit se faire régulièrement au prêtre (1), il admet qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, il est permis aux fidèles de s'accuser de leurs péchés, même graves, à de simples laïques. Les endroits, dans lesquels il défend cette doctrine, sont nombreux(2). Il semble même exiger cette sorte de confession comme nécessaire à la rémission : « Que l'on se confesse à son prochain, dit-il, si l'on ne peut trouver un prêtre et on obtiendra le pardon de ses fautes *ex sola contritione et desiderio sacerdotis* »(3). Il considère donc la confession aux laïques comme le signe de la contrition et du désir du pécheur de se confesser au prêtre.

Vers le milieu du XIII^e^ siècle, le diacre JEAN D'ESPAGNE (4), (Iohannes Hispanus diaconus), dans sa *Flos decreti*, enseigne également que l'aveu des fautes doit régulièrement se faire à un prêtre mais que, dans la nécessité, on peut s'accuser à un simple laïque (5).

(1) Hic intitulatur VI dist. in qua quaeritur cui sit confessio facienda. Et dicendum est quod debet fieri proprio sacerdoti. *De poenit.*, dist. VI, can. *Cui autem, Decretum Gratiani cum glossis Joh. Teutonici et Barth. Brixiensis*, Lyon, 1572, col. 1771 et FLORENCE, *Bibl. Laurent.*, S. Croce, Plut. IV, sin. 5. et Plut. V, sin. 3 (non paginés). Ailleurs il dit : « In prima parte dicitur quod poenitens, qui vult agere poenitentiam et sua peccata confiteri, quaerat discretum sacerdotem scientem solvere et ligare ». *De Poenit.*, dist. VI, can. *Qui vult* et dist. I, can. *Quem poenitet, Op., cit.*, col. 1772 et 1680 et dans les deux manuscrits cités de la Bibl. Laurentienne de Florence.

(2) In necessitate tamen potest etiam laico fieri. *De Poenit.*, dist. VI, can. *Cui autem, Op. cit.*,col.1771 et dans les manuscrits cités de la Bibl. Laurentienne de Florence. Ailleurs on lit : Tertio dicit quod qui copiam sacerdotis non habet confiteatur proximo et ex desiderio sacerdotis veniam consequetur. *De Poenit.*, dist. I, can. *Quem poenitet, Op. cit.* col. 1680. Ailleurs encore nous lisons : « Et si sacerdos haberi non potest, confiteatur proximo quia ex sola contritione et desiderio sacerdotis impetrat veniam qui socio confitetur ». *De Poenit.*, dist. VI, can. *Qui vult, Op.cit.*,col.1772 et dans les deux manuscrits de la Bibl. Laurentienne de Florence.

(3) Cf. note précédente.

(4) Il a composé une *Flos Decreti* qui constitue un résumé très court des diverses questions traitées dans le décret de Gratien. Cette *Flos Decreti* a été imprimée à la fin de l'édition *Decretum Gratiani una cum glossis Ioannis Theutonici et Bartholomaei Brixiensis*, Venise, 1528. La pagination toutefois y manque.

(5) Sexta distinctione duas facit questiones. Prima est cui confessio

Une théorie semblable se retrouve dans plusieurs sommes anonymes sur le Décret, notamment dans un Compendium Decretorum (1) et une Summa in Decretum Gratiani Alphabetica (2). Celle-ci affirme qu'en danger de mort et à défaut du prêtre le pécheur peut obtenir la rémission de ses péchés en les accusant à son compagnon (3). La raison alléguée est que la confession se fait alors non pour implorer le pardon mais seulement pour manifester extérieurement la pénitence et la contrition intérieures (4).

Tous les Décrétistes de la première moitié du XIII^e^ siècle enseignent donc qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, les pénitents peuvent s'accuser de leurs péchés à un laïque et que cette confession leur est salutaire parce qu'elle constitue le signe de la contrition.

B. Doctrine des Décrétalistes.

Après le Décret de Gratien, un grand nombre de nouvelles décrétales furent édictées par les conciles et les papes. Bientôt le besoin se fit sentir de les rassembler dans des collections, des

est facienda et docetur quod proprio sacerdoti et ex iusta causa alii cuicumque sed cum licentia proprii sacerdotis (de hoc extra, de pen. et remiss.) et etiam laico in necessitate. *Ibid.*

(1) Ce *Compendium Decretorum magistri Gratiani* se retrouve dans le cod. Vatic. lat. 1290, fol. 91r''-105r''. En voici l'incipit : « Humanum genus regitur naturali scilicet iure et moribus. Ius naturale est quod continetur in lege et in evangelio quod quisque iubetur alii facere quod sibi vult ». On y lit : « Cui autem debeat fieri confessio vel qualis ille esse debeat. Innocentius dicit : qui vult peccata confiteri ut inveniat gratiam querat sacerdotem scientem ligare et solvere ». *De Poenit.*, dist. 6, can. *Cui autem*, *Cod. Vatic. lat. 1290*, fol. 103v''. Et ailleurs : « Tanta est vis ut si in necessitate proprius sacerdos defuerit confiteantur proximo ». *De Poenit.*, dist. 1, *ibid.*, fol. 103v'.

(2) La *Summa in Decretum Gratiani alphabetica* est contenue dans le Cod. 1038 de la Bibl. Universitaire de Bologne. L'incipit en est le suivant : « Abbas cedit ex promissione episcopi 28, q. 1, *Abbas pro humiliatione* ».

(3) Quod in periculo mortis absente sacerdote sufficit confiteri socio, quaest. 6, « si aliquis ». Bologne, *Bibl. Universitaire*, cod. 1038, (non paginé).

(4) Videtur quod confessio sit ad ostensionem penitentie non ad impetrationem venie. *Ibid.*

« compilations ». Ainsi naquirent successivement les « Compilationes I^a, II^a, III^a, IV^a et V^a », appelées aussi « compilationes antiquae ». Ces diverses collections se succédèrent, il est vrai, mais ne se remplacèrent point l'une l'autre. De plus, elles n'étaient pas exemptes de graves défauts, énumérés en termes concis par le pape Grégoire IX. Le grand nombre de ces collections canoniques causaient aux canonistes et aux théologiens le grave inconvénient de devoir recourir à plusieurs ouvrages, à la fois trop semblables (par l'accumulation des mêmes textes) et trop différents (par l'insertion de textes parfois contradictoires). Il en résultait nécessairement une incertitude pénible sur la valeur juridique des sentences portées.

Voulant remédier à ces inconvénients, Grégoire IX, à peine monté sur le trône pontifical, décida de mettre un peu d'ordre dans cette confusion. En 1230, il chargea son chapelain et pénitencier, le dominicain Raymond de Peñafort, de faire une nouvelle collection destinée à remplacer toutes les autres. Le Pontife suprême visait non seulement à obtenir l'unité matérielle, en remplaçant les *Quinque compilationes* par une seule, mais voulait aussi en arriver à l'unité intérieure d'une procédure logique et cohérente, soit en supprimant les textes anciens, soit même en les modifiant. Le tout serait mis au point par l'insertion des nouvelles décrétales parues. Le nouveau compilateur mena cette œuvre avec une activité extraordinaire et dans le bref espace de quatre ans la nouvelle collection était achevée. La Bulle *Rex pacificus* du 5 septembre 1234 donne à l'œuvre de Raymond de Peñafort le caractère d'une collection officielle : elle seule pouvait être enseignée dans les écoles et employée dans les cours ecclésiastiques et il était interdit d'en faire une nouvelle sans l'autorisation du Saint Siège (1).

Le pape fut obéi. La nouvelle collection que l'on nommait communément *Extravagantium liber*, servit de texte à l'enseignement des écoles. Elle fut l'objet de gloses et de commentaires désignés sous le nom de *Summae*, *Distinctiones*, *Notabilia*, *Casus*, *Margaritae*. Ces gloses furent très nombreuses et plusieurs d'en-

(1) A. Villien, *Décrétales*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. IV, col. 206-212. A. Clerval, *Grégoire IX*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VI, col. 1805-1806. E. Brem, *Papst Gregor IX bis zum Beginn seines Pontifikats*, Heidelberg, 1911.

tre elles acquirent une renommée universelle. Parmi ces dernières on peut mentionner l'*Apparatus* du Pape Innocent IV, la *Summa* du Cardinal Henri de Suse, la *Glossa ordinaria* de Bernard de Bottone, complétée et achevée au début du XIV^e^ siècle par Jean Andrea († 1348).

Vu l'importance canonique des commentaires et des gloses sur les Décrétales de Grégoire IX, il nous faudra exposer ici la doctrine de ces Décrétalistes touchant la confession aux laïques.

L'espagnol JEAN DE PETESELLA (1) fait allusion à la confession aux laïques quand il traite le problème des empêchements du mariage. Il s'y pose la question suivante : « Le laïque qui a entendu la confession d'une femme et l'a reçue à la pénitence, peut-il contracter mariage avec elle? » (2) Dans sa réponse il allègue d'abord l'opinion d'un certain La. d'après lequel ce mariage serait valide mais illicite parce que le prêtre seul est délégué officiellement pour entendre les confessions et admettre les pécheurs à la pénitence (3). Jean de Petesella donne ensuite son propre avis et déclare un tel mariage non seulement illicite mais

(1) L'espagnol Jean de Petesella (Ioannes Hispanus de Petesella) doit être originaire de Compostelle, avoir étudié à Bologne et enseigné à Padoue. Il a composé vers 1235-1236 une *Summa super titulis decretalium*. Cf. F. SCHULTE, *Beiträge zur Literatur über die Dekretalen Gregors IX, Innocenz IV, Gregors X*, dans *Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Philosoph. Histor. Classe*, t. 68, Vienne, 1871, p. 64-68 et p. 82. FR. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 81-83. Cette *Summa* se trouve dans le cod.1009 de la Bibl. Universitaire de Leipzig, et dans le cod. Vatic. lat. 2343 de la Bibl. Vaticane, fol. 138^r^-224^v^. En voici l'incipit : « Precibus sociorum et instantia congruenti... ego iohannes ispanus *compostellanus* nationc ad honorem sancte romane ecclesie ac studentium utilitatem summam super titulis decretalium aggredior componere, super operis imperfectione venia a lectoribus postulata ».

(2) Sed quid, si laicus aliquam in necessitate ad penitentiam receperit, numquid postea cum ea matrimonium contrahere poterit? LEIPZIG, *Bibl. Univ.*, cod. 1009, fol. 264.

(3) La. dixit quod non. Si tamen contrahat, dixit matrimonium valere, nam illud tantum intellexit dictum sacerdoti, cum ex officio ille solus ad hoc teneatur. *Ibid.* Nous avons déjà rencontré une opinion semblable dans la Glose ordinaire sur le Décret à la Causa XXX, quaest. I,can. 8, ad verb. *ut et ipsi*, dans *Decretum Gratiani cum glossis Ioannis teutonici et Bartholomaei Brixiensis*, Rome, 1582, col. 2059. Toutefois elle n'est pas attribuée ici à un certain *La.* mais elle y est anonyme.

invalide. Pour légitimer son assertion il établit un parallèle entre le Baptême administré par un laïque et la confession entendue par un laïque. Il était généralement admis que le laïque ne pouvait validement contracter un mariage avec la fille qu'il avait baptisée. D'où la conclusion: si l'on admet qu'un laïque peut épouser validement la fille dont il a entendu la confession, il faudrait également admettre qu'il peut contracter validement mariage avec celle qu'il a baptisée en cas de nécessité (1).

Goffredus de Trani († 1245) (2), enseignant que le Christ a communiqué aux seuls prêtres le pouvoir d'imposer des pénitences, conclut que le pécheur est obligé de se confesser à eux pour obtenir la rémission complète de ses péchés (3). Il permet cependant dans le cas où l'on ne peut s'adresser à eux, de faire l'aveu de ses péchés à un clerc ou même à un laïque (4). Il n'en

(1) Ego dico contrarium et eadem ratione laicus in necessitate baptizans posset contrahere cum illa quam baptizavit. *Ibid.*

(2) Né à Trani en Pouille, il fit ses études à Bologne. Il devint cardinal en 1245, lors du Concile de Lyon, et mourut la même année. Cf. Fr. Schulte, *op. cit.*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 88. Il aurait composé vers 1241-1243 une *Summa in titulis Decretalium* ou une *Summa super libris Decretalium.* Cf. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 84, note 3. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 251. Il existe de cette somme deux manuscrits à la Bibl. Municipale de Bruges, les cod. 353 et 358. Elle a été imprimée très souvent : ce qui prouve la grande influence qu'elle a exercée. Elle a été employée longtemps comme manuel et a servi de texte pour les leçons d'un grand nombre de maîtres. Cf. Fr. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 88 et suiv. Nous la citons d'après les deux manuscrits de Bruges et d'après l'édition : *Summa super titulis Decretalium compilata a magistro Ganfredo de Trano, domini Papae subdiacono et capellano*, sans lieu ni date et sans pagination.

(3) Facienda est peccatorum confessio sacerdoti quia sacerdotibus data est hec potestas. Mediator autem dei et hominum homo dominus Iesus Christus hanc prepositis ecclesie tradidit potestatem ut confitentibus penitentibus satisfactionem darent ut de pen., dist. 1, « multiplex ». Unde sacerdos est iudex. *Lib. V.* Tit. de poenitentiis et remissionibus. Bruges, *Bibl. municipale*, cod. 353, fol. 177r′ et cod. 358, fol. 287r′.

(4) Item et aliud notabis, quod si desit copia sacerdotis quis potest clerico vel etiam laico confiteri ut de pen., dist. 1, « quem penitet », de consecrat., dist. IIII, « secundum est ». *Ibid.*

fait cependant pas une obligation et n'allègue aucune raison pour en justifier la pratique.

Vers la même époque Jean de Dieu (*Johannes de Deo*) (1) enseigne qu'il est défendu à une religieuse de prêcher et d'entendre les confessions (2) et cela parce que le Christ n'a point donné le pouvoir de lier et de délier à la Bienheureuse Vierge Marie mais bien à ses apôtres, quoique que la première surpassât de loin les derniers en sainteté et en dignité (3).

Le commentaire le plus important sur les Décrétales est, de l'avis de tous les canonistes (4), celui du Pape Innocent IV, (*Sinibalde de Fiesque*) (5). Tout en attribuant la rémission des

(1) Nous avons de lui des *Casus Decretalium* composés vers le milieu du XIII^e^ siècle. Cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. II, Paderborn,1923, p. 219. Ces *Casus* sont conservés dans plusieurs manuscrits de la Bibl. Vaticane, dans les cod. Borghes. 94 et 145, le cod. Palat. lat. 645 et le cod. Vatic. lat. 2343. En voici l'incipit : « Ad honorem sancte trinitatis et individue unitatis patris et filii et spiritus sancti... incipit liber casuum decretalium a domino papa gregorio nono compilatarum de aliis voluminibus ineditorum ab ipso a magistro iohanne de deo yspano sacerdote compilatus ».

(2) Nota quod mulier monialis non potest benedicere et predicare aut confessionem audire. *Lib. V*, titul. XXXVIII, De Poenitentiis et remissionibus, *Bibl. Vaticane*, Cod. Borghes.145, fol. 119^v'^ et cod. Palat. lat. 645, fol. 180^v''^.

(3) Licet beata virgo multo dignior et excelsior fuerit apostolis universis, non tamen illi sed apostolis dedit dominus claves regni celorum ligandi atque solvendi. *Ibid.*, *Bibl. Vaticane*, Cod. Borghes. 94, fol.208^r'^.

(4) Cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderorn, 1922, p. 317.

(5) Sinibalde de Fiesque, gênois d'origine, a été l'un des professeurs les plus éminents de l'Université de Bologne au début du XIII^e^ siècle. Promu cardinal en 1227,il fut élu pape en 1243 sous le nom d'InnocentIV. Il mourut en 1254. Il a composé un *Apparatus in quinque libros Decretalium* qui doit avoir été terminé peu de temps après le Concile de Lyon de 1245. Cet ouvrage était destiné,dans la pensée du pape,aussi bien aux praticiens de la jurisprudence qu'aux théoriciens du droit.Cet *Apparatus* renommé est conservé à l'état de manuscrit dans un grand nombre de bibliothèques et a connu plusieurs éditions successives. Cf. E. Amann, *Innocent IV*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VII, col. 1981-1995. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 317. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 31, note 2. Nous le ci-

péchés à la contrition, il admet cependant la nécessité de la confession pour obtenir le pardon complet et définitif des fautes. Sans elle la contrition resterait stérile et infructueuse (1). De plus, la confession est nécessaire pour permettre au prêtre de porter un jugement équitable et imposer des satisfactions proportionnées aux fautes commises (2)et aussi parce que, par elle,le prêtre peut consommer et achever la rémission commencée par Dieu. Jamais un pécheur ne sera définitivement justifié par Dieu, s'il n'a préalablement été absous par un prêtre (3).

Admettant en principe qu'il est nécessaire de confesser tous ses péchés, même les plus légers, il affirme qu'il suffit de révéler les fautes vénielles à un laïque (4). Quant aux péchés mortels, il faut les accuser au prêtre (5). Cependant en cas de nécessité et en l'absence du prêtre il est permis de les confesser à un laïque ; celui-ci n'a cependant pas le pouvoir d'absoudre le pécheur (6).

Il fait encore allusion à la confession aux laïques à l'endroit de son commentaire où il traite du secret sacramentel. Il y affirme qu'il est défendu aux prêtres de révéler les péchés qui leur ont été confiés comme ministres officiels de l'Église et de Dieu, c'est-

tons d'après les codes Plut. 1. sin. X et Plut. III. sin. IV de la Bibl. Laurentienne de Florence et d'après les éditions suivantes : 1) *Apparatus mirificus orbe toto celebrandus gravissimi viri domini Innocentii pape quarti iuris canonici primarii illuminatoris super primo, secundo, tertio, quarto et quinto decretalium libris*, Lyon, 1514 ; 2) *Innocentii quarti Pont. maximi in quinque libros Decretalium apparatus seu commentaria*, Lyon, 1578.

(1) Et hoc facit confessio, quia nisi confiteatur, si tempus haberet confitendi, nihil sibi valeret praecedens contritio. *Apparatus in quinque libros Decretalium*, lib. V, tit. XXXVIII, De Poenitentiis et remissionibus, cap. XII, Lyon, 1578, p. 355$^{v'}$.

(2) Item sacerdoti nisi confiteretur, non posset scire quantam satisfactionem sibi iniungeret, nec quantum sibi condonare debet de peccatis sibi impositis. *Ibid., op. cit.*, p. 355$^{v''}$.

(3) Nunquam absolvetur a deo iste peccator postquam se ligavit peccato nisi prius absolvatur a presbytero cui dictum est : quodcumque, etc. *Ibid., op. cit.*, p. 356$^{r'}$.

(4) Venialia si recolit confiteri debet saltem laico. *Ibid.*

(5) Sed propter hoc non prohibetur quin statim post peccatum non debet confiteri dummodo possit habere copiam sacerdotis, quia nunquam absolvetur a deo iste peccator postquam se ligavit peccato nisi prius absolvatur a presbytero. *Ibid.*

(6) Socio enim confiteri quis potest in necessitate, sed non absolvatur ab eo. *Lib. I*, tit. IV, De Consuetudine, cap. 4, *op. cit.*, p. 22$^{v'}$.

à-dire dans le but d'en obtenir le pardon. Cette obligation n'existe pas si les fidèles révèlent leurs fautes dans le but de demander conseil et direction (1). Il applique ensuite cette même doctrine à la confession aux laïques : il leur est défendu de révéler les péchés, soit véniels, soit mortels, qui leur ont été soumis dans le but d'en faire pénitence, parce que, dans ce cas, ils sont les ministres de Dieu auprès des pécheurs. La loi du secret ne les lie cependant pas, si on leur accuse certains faits dans le but de recevoir conseil et direction (2).

Dans son commentaire sur le passage *praeterquam in mortis articulo* du Titre XXXI (*De officio judicis ordinarii*) du premer livre de son commentaire, l'auteur de la *Glossa ordinaria*, Bernard de Bottone (3) enseigne que, dans le cas de nécessité, on peut être absous de toutes les sortes d'excommunications par n'importe quel ecclésiastique et même par un laïque (4). Après l'énoncé de ce principe général, il se demande s'il est permis d'absoudre des assiégés ou des personnes qui vont s'embarquer pour passer

(1) Ex quo tanquam officialis et minister dei recipit confessionem non debet de ea aliquid revelare sed totum dimittat illi cuius minister est, scilicet deo... Illos autem non credimus ut ministris confiteri, qui non ut peniteant sed ut consilium vel auxilio ab aliquo recipiant dicunt sibi peccatum suum... et tales bene sunt cogendi super premissis ferre testimonium. *Lib. V*, tit. XXXVIII, De Poenitentiis et remissionibus, cap. 12, *op. cit.*, p. 356$^{r/v}$.

(2) Credo tamen quod si etiam a laico de venialibus vel etiam de criminalibus ubi licet quis confiteatur laico, quod in hoc minister dei est et ideo ista et alia facere debet ut sacerdos ; secus autem dicerem si alias aliqua ei dicat pro consilio anime sue. *Ibid.*

(3) Professeur et Chancelier de l'Université de Bologne, Bernard de Bottone y eut comme élève le canoniste bien connu Guillaume Durantis. Il a composé vers le milieu du XIII^{e} siècle un commentaire sur les Décrétales du Pape Grégoire IX, qui dans la suite est devenu la *Glossa ordinaria*. Cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 320. Il existe plusieurs manuscrits de l'*Apparatus ad decretales Gregorii IX* de Bernard de Bottone, soit avec, soit sans le texte des Décrétales. Cet ouvrage a été souvent édité ensemble avec les décrétales. Les éditions consultées sont celles de Lyon, 1572 et 1584.

(4) Quo casu de quolibet genere excommunicationis et a quolibet ecclesiastico, etiam laico potest absolvi. *Lib. I*, tit. XXXI, De officio iudicis ordinarii, cap. 11, *Pastoralis officii*, ad verb. *praeterquam in mortis articulo*, dans *Decretales D. Gregorii papae IX una cum glossis*, Lyon, 1572, col. 378.

la mer (1). Vincent (c'est-à-dire Vincent d'Espagne) répond que oui, parce que dans ce cas il existe déjà un danger imminent de mort (2). Mais à cela Bernard objecte qu'il n'y a pas toujours danger imminent de mort et de naufrage pour ceux qui veulent traverser les mers, parce que, s'il en était ainsi, personne ne voudrait plus mettre à la voile (3). Toutefois, conclut-il, si en mer ils sont surpris par un naufrage et s'ils courent un grave danger, il est permis à n'importe quel ecclésiastique et même à un simple laïque d'absoudre les passagers frappés d'excommunication. La même chose est vraie, ajoute-t-il, pour ceux qui s'engagent dans un combat contre les sarrasins ou dans une guerre juste et se trouvent en réel danger de mort (4).

Après cette solution, Bernard fait remarquer que, d'après quelques-uns, il ne serait jamais permis à un laïque d'absoudre son prochain d'une excommunication. La raison en est que les excommuniés peuvent être aidés après la mort, s'ils ont manifesté, par des signes évidents, la volonté de se confesser (5). Bernard objecte contre cette opinion que cela ne peut se vérifier pour les passagers en naufrage, parce que tous peuvent être en un instant submergés et engloutis par les flots (6). D'où il conclut que le premier sentiment est plus sûr et plus consolant (7). D'ailleurs, continue-t-il, si un laïque peut, en cas de nécessité, imposer des pénitences et absoudre le pécheur de tous ses péchés, après en avoir entendu l'aveu, pourquoi ne pourait-il pas l'absoudre de

(1) Sed numquid in obsidione positum vel transfretare volentem, liceat absolvere? *Ibid.*

(2) Vincentius dicit quod sic : quia iam imminet periculum mortis. *Ibid.*

(3) Sed hic videndum est an immineat naufragium vel periculum. Non enim intrando mare semper imminet periculum sive naufragium, quod si esset nullus transfretaret. *Ibid.*

(4) Sed cum sunt in naufragio in periculo mortis, tunc satis potest dici quod liceat, vel si intret bellum campestre contra sarracenos vel alias iustum et manifeste appareat periculum mortis, licet absolvere etiam laico. *Ibid.*

(5) Quidam dicunt contrarium quod numquem licet laico absolvere a tali excomunicatione, quia potest succurri post mortem, cum constet per aliquem de confessione per evidentia signa. *Ibid.*

(6) Sed hoc non posset ita locum habere in naufragio, si omnes submergerentur, quia tunc commune est periculum omnium de nave. *Ibid.*

(7) Et sic prima opinio benignior et securior est. *Ibid.*

l'excommunication (1)? Il n'existe aucune raison pour lui attribuer le pouvoir d'absoudre dans le premier cas et de le lui refuser dans le second (2).

Pressentant que son affirmation serait jugée trop risquée et trop dangereuse, Bernard se reprend aussitôt dans les termes suivants : « ou dites plutôt que quelqu'un peut se confesser dans la nécessité à un laïque, mais que ce dernier n'a point le pouvoir de l'absoudre ou de le lier, parce qu'il ne possède point le pouvoir des clefs » (3).

D'après ce texte il semblerait que Bernard de Bottone a soutenu que le laïque peut absoudre, dans la nécessité, non seulement des péchés, mais aussi de l'excommunication. C'est d'ailleurs la doctrine que lui attribue, dans sa Somme, le franciscain Astesan (4). Il serait hasardé cependant d'en conclure immédiatement qu'il attribue aux laïques le pouvoir de donner une absolution sacramentelle. Les théologiens de cette époque distinguent, en effet,plusieurs sortes d'absolutions, comme nous l'avons montré pour le Prévostin, Albert le Grand et quelques autres. Le maître dominicain énumère un quintuple pouvoir d'absolution : *ex auctoritate*, propre à Dieu ; *ex excellentia*, propre au Christ ; *ex merito vitae et suffragiis orationum*, qui revient aux saints dans l'Église ; *ex officio ministrorum*, concédé aux prêtres et enfin *ex unitate fidei et caritatis* qui, en cas de nécessié, revient à tout homme (5). Or l'absolution donnée en vertu de ce dernier pouvoir n'a jamais été considérée comme sacramentelle, comme nous l'avons montré au cours de cette étude. Il est donc probable que Bernard de Bottone, quand il soutient que les laïques peuvent en cas de nécessité absoudre des péchés mortels et de l'excommunication,

(1) Et sicut potest laicus in necessitate iniungere poenitentiam vel absolvere ab aliis peccatis mortalibus, cum recepit confessionem illius, quare non eodem modo ab excommunicatione? *Ibid.*

(2) Non videtur ratio quare potius in una quam in aliis. *Ibid.*

(3) Vel dic quod laico potest quis confiteri in necessitate, sed laicus non potest istum absolvere vel ligare quia non habet claves ecclesiae. *Ibid.*

(4) Unde male sentit Bernardus (Extra, De officio ordinarii, Pastoralis officii) dicens quod laycus absolvere potest in necessitate et hoc non tantum a peccatis sed etiam ab excommunicatione. *Summa de casibus*, lib. V, tit. XIII, Nuremberg, 1482, (sans pagination).

(5) Cf. Supra, p. 199 et 312-313.

entend parler du pouvoir d'absoudre *ex unitate fidei et caritatis.* De la sorte il ne considérerait point comme sacramentelle l'absolution donnée par un laïque.

Il semble d'ailleurs exclure formellement le caractère sacramentel de cette absolution et de cette confession quand, après s'être ressaisi, il conclut : « ou dites plutôt que, dans la nécessité, on peut se confesser à un laïque, mais que ce dernier n'a point le pouvoir d'absoudre le pénitent ni de ses péchés, ni des excommunications encourues »(1). Il se peut cependant aussi que ce passage cache une pointe d'ironie à l'adresse de ses adversaires. Dans ce cas il raillerait ceux qui, d'un côté, affirment que l'on peut se confesser à des laïques et qui, d'un autre côté, refusent à ces derniers tout pouvoir d'absolution et de réconciliation. De la sorte, semble-t-il s'exclamer, autant vaut ne pas se confesser du tout ! Quoi qu'il en soit du sens exact de ce dernier passage, toujours est-il qu'il n'est point établi que Bernard de Bottone ait attribué un caractère sacramentel à l'absolution donnée par des laïques.

L'exposé des doctrines pénitentielles des canonistes de la première moitié du XIII^e^ siècle prouve abondamment que ni les décrétistes ni les décrétalistes n'apportent quelque élément nouveau dans l'évolution de la doctrine de l'activité sacramentelle de la Pénitence. Ils restent au contraire stationnaires, sans s'intéresser aux théories de plus en plus correctes, de plus en plus avancées des théologiens ; ils se contentent de se transcrire mutuellement et de développer la doctrine, toujours la même, de la confession aux laïques.

§ II. *Doctrine des Summae Confessorum.*

Après avoir exposé les théories des canonistes, il nous reste à examiner celles des *Summae confessorum.*

Un des premiers canonistes-théologiens qui, après le IV^e^ Con-

(1) Vel dic quod laico potest quis confiteri in necessitate, sed laicus non potest istum absolvere vel ligare quia non habet claves ecclesiae. *Lib. I,* tit. XXXI, De officio iudicis ordinarii, cap. 11, Pastoralis officii, dans *Decretales D. Gregorii papae IX una cum glossis,* Lyon, 1572, col. 378.

cile de Latran (1215), ont composé une *Summa confessorum*, un manuel pour guider les prêtres à entendre les confessions, est l'anglais THOMAS DE CHABHAM (1). Se conformant à l'enseignement général de son temps, il enseigne que les péchés sont remis par la contrition (2). Le prêtre ne délie le pénitent que de l'obligation de la confession et délivre le pécheur de la puissance du démon (3). Il réduit ensuite l'activité de l'absolution sacerdotale au point

(1) L'anglais Thomas de Chabham a été vice-doyen du chapitre de Salisbury. On ne peut le confondre avec Thomas de Cobham, qui est mort en 1327, évêque de Worcester. Plusieurs auteurs ont fait cette confusion, entre autres B. HAURÉAU, *Notice sur un pénitentiel attribué à Jean de Salisbury*, dans *Notes et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. XXIV, t. 2, Paris, 1876, p. 269-287. Thomas a composé peu après le IVe Concile de Latran une *Summa de poenitentia* qui est très répandue et qui se rencontre dans de nombreux manuscrits. Dans plusieurs codes cette somme est attribuée soit à Innocent II, Innocent III ou Innocent IV, soit à Jean de Salisbury, soit à d'autres. On la rencontre souvent avec le titre de *Summa Innocentiana*. Le code 8621-22 de la Bibl. royale de Bruxelles l'attribue à Jean de Salisbury. Les plus anciens manuscrits de cette Somme qui se trouvent à Oxford, l'attribuent explicitement à Thomas de Chabham. C'est pourquoi, il faut la considérer comme l'œuvre du théologien anglais. Cf. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 229-230. FR. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 528. R. L. P., *Thomas de Chabham*, dans *Dictionary of national Biography*, t. III, Londres, 1908, p. 1338. Nous le citons d'après le code 8621-22 de la Bibl. royale de Bruxelles et d'après le code Palat. lat. 341 de la Bibliothèque Vaticane. Ce dernier manuscrit attribue explicitement cette somme à Thomas de Chabham. En voici l'incipit : « Cum miserationes domini sint super omnia opera eius, misericordiam tamen suam super hominem amplius ostendit ». L'explicit du même manuscrit est le suivant : « Et ad presens dicta de penitentia hec sufficiant. Amen. Explicit summa de penitentia magistri thome subdecani de cabaam ».

(2) Sed ad hoc responderi potest quod statim ex quo homo penitet in corde, deletum est peccatum quantum ad culpam et reatum. BRUXELLES, *Bibl. royale*, cod. 8621-22, fol. 62r. Propterea antequam penitens ad sacerdotem veniat, si vere contritus est, prius omnia peccata dimissa sunt ei quantum ad culpam. *Ibid.*, fol. 43r et *Bibl. Vaticane*, cod. palat. lat. 341, fol. 106r".

(3) Similiter sacerdos non absolvit penitentem a peccato quia prius dimissum est ei in contritione, sed absolvit eum quantum ad hoc ne iterum oporteat eum venire ad confessionem propter hoc peccatum et similiter eum absolvit quantum ad hoc quod dyabolus de cetero non potest habere querelam contra eum de hoc peccato. *Ibid.*

de ne pas même attribuer au prêtre le pouvoir de manifester la purification de l'âme opérée par Dieu dans la contrition (1).

La confession est nécessaire au salut (2), parce qu'elle purifie l'âme des restes du péché et parce que, par la confusion qu'elle excite, elle constitue une grande partie de la satisfaction (3). Elle n'est cependant obligatoire que pour les péchés mortels (4). Les péchés véniels peuvent être avoués indifféremment au prêtre ou au laïque. En opposition au vénérable Bède, qui prétend que saint Jacques a donné un précepte de se confesser mutuellement les fautes commises par ignorance ou faiblesse parce que la rémission de ces péchés n'exige point de pénitences laborieuses (5), Thomas fait observer que la confession de ces fautes ne constitue point l'objet d'un précepte, mais d'un simple conseil donné par l'apôtre (6). Cet aveu peut se faire soit à des supérieurs, soit à des inférieurs ; ainsi les prêtres, au début de la messe, se confessent-

(1) Et dicunt quidam quod hic est sensus : sacerdos absolvit aliquem a peccato, i.e. ostendit absolutum. Sed videtur hoc esse falsum quia sacerdos nec in ecclesia nec alibi ostendit populo quis venit ad confessionem. Ideo melius dicendum est quod sacerdos absolvit penitentem ab obligatione fori penitentialis, ab increpatione vel interventione dyaboli et est simile de foro iudiciali. *Ibid.*

(2) Constat quod nullus potest salvari sine confessione. BRUXELLES, *Bibl. royale*, cod. 8621-22, fol. 44v°.

(3) Sed queritur cum in contritione remittatur omnis reatus culpe et tanta potest esse contritio sicut in latrone crucifixo cum domino quod omnis etiam pena remittitur, ad quid valeat sequens confessio ? Ad hoc dicendum quod sicut in corporali egritudine post primam convalescentiam remanent alique reliquie morbi que purgande sunt, ita post remissum reatum culpe remanent reliquie et quedam difficultates que purgande sunt per confessionem et satisfactionem ut voluptuosa memoria peccati et difficultas cessandi a consuetis. Valet etiam confessio propter erubescentiam sibi admistam que magna pars est satisfactionis. *Ibid.*, fol. 2r et cod. Palat. lat. 341, fol. 81v°.

(4) De venialibus peccatis nulla fit mentio nec est necessarium de hiis fieri mentionem quia non est necesse confiteri venialia quia sine omni confessione possunt deleri. BRUXELLES, *Bibl. royale*, cod. 8621-22, fol. 4r.

(5) Beda autem dicit super epistola iacobi : peccata que ex ignorantia aut infirmitate humana committuntur et precipit iacobus alterutrum confiteri quia facile dimittuntur. *Ibid.*

(6) Item notandum quod supradictum est quod veniale peccatum per cotidianas confessiones deletur de quo dicit iacobus in sua canonica epistola : confitemini alterutrum peccata vestra. Istud tamen non est preceptum sed consilium. *Ibid.*, fol. 6r.

ils à de simples clercs (1). Cette sorte de confession ne se fait cependant pas tant dans le but d'être absous des péchés que pour engager les confesseurs à prier pour leurs pénitents (2). C'est pourquoi, conclut-il, certains prêtres ont l'habitude de confesser, dans une accusation générale, des homicides, des adultères et d'autres péchés énormes (3). La confession générale se fait régulièrement deux fois le jour : à Prime, pour expier les péchés véniels commis pendant la nuit, à Complies, pour obtenir la rémission des fautes dont on s'est rendu coupable pendant la journée (4).

Quant aux péchés mortels, Thomas de Chabham exige qu'ils soient accusés au prêtre (5), parce que celui-là seul peut guérir les âmes qui possède le pouvoir de lier et de délier (6). Dans la la nécessité cependant, un laïque peut aussi entendre les confessions ; mais n'ayant pas le pouvoir des clefs, il ne peut absoudre le pénitent (7). Il appuie cette assertion sur l'autorité de saint Augustin (8). Il allègue aussi une raison théologique : un telle confession doit être considérée comme salutaire parce que, par la confusion qu'elle excite, elle constitue une grande partie de la satisfaction (9).

(1) Et si fiat, possumus confiteri superioribus et inferioribus. Sic sacerdos in initio misse confitetur clericis. *Ibid.*

(2) Solet tamen queri que sit forma istius confessionis. Quidam tamen confitentur deo et beate marie, petro et paulo, cum ipsi non habeant modo claves nec possunt absolvere.Sed dicendum est ad hoc quod confitemur primo non ut absolvamur ab eis, sed ut ipsi orent pro nobis. *Ibid.*

(3) Item solent quidam sacerdotes in tali generali confessione confiteri homicidia, adulteria et alia enormia peccata. *Ibid.*

(4) Fit autem talis generalis confessio bis in die, mane ad primam ad delendum peccata venialia nocturna, vespere ad completorium ad delendum peccata diurna. *Ibid.*

(5) Quecumque (peccata) vero sunt ex deliberatione non nisi per penitentiam dimittuntur. *Ibid.*, fol. 4^{r}.

(6) Sed in physica theologica nullus potest curare animas nisi habeat potestatem ligandi et solvendi. Et conferuntur iste due claves a superiori quando aliquis ordinatur in sacerdotem ; tuncenim primo habet potestatem ligandi et solvendi. *Ibid.*, fol. 40^{v}.

(7) Potest enim laycus sicut dicit augustinus audire confessionem alicuius in necessitate sed non potest eum absolvere vel ligare quia non habet clavem. *Ibid.*, fol. 42^{r} et cod. Palat. lat. 341, f. 105^{v}''.

(8) Cf. note précédente.

(9) Ad hoc autem valet confessio facta layco quia erubescentia quam habet confitens est magna pars satisfactionis. *Ibid.*

Thomas défend cependant de s'adresser à des ribauds et à des histrions, parce qu'ils pourraient révéler les péchés qu'ils ont entendus et provoquer de la sorte des scandales retentissants (1). C'est pourquoi encore ceux-là pèchent gravement qui invitent les condamnés à mort à confesser leurs péchés aux assistants sous prétexte qu'un tel aveu profitera à leur âme (2). Il y aurait, en effet, scandale, p. ex. si le condamné révélait au peuple des crimes commis avec sa mère, surtout si cette dernière était encore en vie (3).

Une autre *Summa confessorum*, composée peu après le IVe Concile de Latran de 1215, est celle du mystérieux Maitre Paul (*Magister Paulus*) (4). Comme tous ses contemporains, il ensei-

(1) Si autem contingit quod in necessitate non sit presens nisi ribaldus vel hystrio non est tutum confiteri tali quia ipse revelaret omnia que audiret et magnum scandalum faceret inter omnes audientes,si audisset a confitente aliquod peccatum enorme. *Ibid.*

(2) Et hoc patet quod multum peccant laici qui incitant vel invitant dampnatum ad patibulum ut confiteatur omni populo quodquod ipse unquam fecit et dicunt ei quod hoc prodest anime sue. *Ibid.*

(3) Quod non est verum, precipue cum quis fecisset multa enormia crimina quibus auditis totus populus scandalizaretur, sicut contingit aliquando quod aliquis incitatus confessus est concubuisse cum matre sua et vivebat adhuc mater eius. *Ibid.*

(4) Cette Somme existe en manuscrit dans de nombreuses bibliothèques. Elle est cependant attribuée à des auteurs différents. Ainsi le code lat. 112 de la Bibl. Universitaire d'Utrecht, le cod. lat. 191. C de la Bibl. Universitaire de Leyde, le code Cl. VII, nº 1180 de la Bibl. Nationale de Florence, les codes Palat. lat. 710 et 714 de la Bibl. Vaticane l'attribuent au cardinal Bérenger. C'est ce qui a déterminé J. Lindeboom à attribuer cette Somme à Bérenger, cardinal de Tusculum, († 1323), et à en placer la composition au début du XIVe siècle. Il faut remarquer toutefois que pour tirer une conclusion aussi importante, le professeur hollandais ne se base principalement que sur deux manuscrits, ceux des Bibl. Univers. de Leyde et d'Utrecht. Il ignore d'ailleurs l'existence des autres codes signalés. Cf. J. Lindeboom, *Een middeleeuwsch handschrift over de biecht*, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. XV, 1919, p. 180-219. Un grand nombre d'autres manuscrits l'attribuent à un certain Magister Paulus ; tels sont le cod. 381 de la Bibl. Municipale d'Angers, le cod. III. D. 13 de la Bibl. Universitaire de Prague, le cod. Palat. lat. 461 de la Bibl. Vaticane, les codes lat. 3238, 4586 et 4782 de la Bibl. de Munich, etc. D'autres manuscrits contenant la même somme sont anonymes, comme le cod. 184 de la Bibl. Bénédictine du Mont-

gne que la faute et la peine éternelle sont remises dans la contrition (1). Il distingue une double rémission, celle de la faute et

Cassin et les codes lat. 9666, 9740, 11338, 11481, 14177 et 16195 de la Bibl. de Munich, etc. Le code 799 B. de la Bibl. Bénédictine du Mont-Cassin l'attribue à des « fratres predicatores ». La Somme attribuée à Bérenger a été éditée par J. LINDEBOOM, *op. cit.*, ; celle qui est attribuée au Magister Paulus a été éditée par R. DUELLIUS dans *Miscellaneorum liber I*, Augsbourg, 1723, p. 59-83. Le texte de la Somme anonyme a été édité par les Bénédictins du Mont-Cassin, dans *Florilegium Casinense*, t. IV, Mont-Cassin, 1880, p. 191 et suiv. Il serait trop long de discuter ici la question d'authenticité de cette Somme. Notons toutefois la conclusion importante à laquelle nous sommes arrivés par la comparaison minutieuse des textes : la somme attribuée au Magister Paulus et la Somme anonyme présentent un texte identique, tandis que la somme attribuée à Bérenger donne un texte tout différent de celui des deux autres Sommes. C'est pourquoi nous pensons que ces différentes Sommes émanent d'auteurs distincts : celle attribuée à Bérenger serait vraiment l'œuvre de Bérenger, tandis que celle qui émane de Magister Paulus, serait également l'œuvre de l'auteur de ce nom. Mais qui est en réalité ce Magister Paulus ? D'après N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 217, ce serait un chanoine de St. Nicolas, près de Passau. D'après les bénédictins du Mont-Cassin, *Florilegium Casinense*, dans *Bibliotheca Casinensis*, t. IV, Mont-Cassin, 1880, p. 191, le Magister Paulus serait un certain Paul de Hongrie, dominicain de Bologne. Cette dernière opinion serait la plus vraisemblable parce que le texte entier trahit l'état religieux de l'auteur. Dans cette dernière hypothèse s'explique aussi très bien comment le cardinal Bérenger peut avoir raccourci et résumé le texte de la Somme de Maître Paul, puisque l'Italie méridionale devrait alors être considérée comme la patrie d'origine de la Somme de Maître Paul. Elle doit avoir été composée peu après le IV^e^ Concile de Latran, puisqu'elle cite la constitution « omnis utriusque sexus » comme nouvelle et récente : « Videamus nunc in quibus casibus teneamur peccatum semel confessum iterum confiteri. Et sciendum quod tres sunt. Primus est propter imperitiam sacerdotis, scilicet si sacerdos meus est imperitus cui confessus sum ; hoc tamen secundum *novam* constitutionem, scilicet impetrata licentia ab eo eundo ad peritiorem ut in constit. latina « omnis utriusque ». Cf. R. DUELLIUS, *op. cit.*, p. 70 et *Bibl. Casinensis*, t. IV, p. 197, col. 2. Notez que le texte : « hoc tamen secundum novam constitutionem » ne se trouve point dans L. LINDEBOOM, *op. cit.*, p. 189. Les manuscrits qui attribuent cette Somme à Bérenger omettent d'ailleurs tous les passages d'après lesquels il faudrait placer cette Somme au début du XIII^e^ siècle ou qui l'attribuent à un Maître dominicain. La Somme attribuée à Bérenger doit avoir été composée vers la fin du XIII^e^ ou au début du XIV^e^ siècle. Nous reviendrons ailleurs sur cette somme intéressante.

(1) Pro quolibet peccato mortali duplex poena debetur, aeterna et

celle des peines temporelles. Dieu efface la première dans la contrition, tandis que le prêtre opère la seconde (1).

Il faut faire l'aveu de ses fautes au prêtre, parce que seul il a reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier. Dans la nécessité cependant il est permis de se confesser à n'importe qui (2), excepté à un schismatique, à un hérétique ou à un excommunié, parce que l'Église défend sévèrement toute communication avec ces personnes (3).

Quant aux péchés véniels il ne faut pas nécessairement les confesser à un prêtre. Il existe plusieurs autres moyens de rémission : l'oraison dominicale, la sainte Eucharistie, l'aspersion avec de l'eau bénite et la bénédiction sacerdotale. Maître Paul en ajoute encore deux autres pour les religieux : la confession générale en commun et le chapitre des coulpes. Il fait toutefois remarquer à ce sujet qu'il n'a point trouvé ces deux derniers moyens dans le droit, mais qu'ils sont consacrés par une pratique générale et universelle de l'Église (4).

temporalis. Aeterna dimittitur in cordis contritione et postmodum remanet temporalis. *Biblioth.Casin.*, t. IV, p. 196 , col. 2 et p. 198, col. 1.

(1) Sequitur videre quis peccata dimittat et per quem dimittantur mortalia sive venialia. Et est dicendum quod solus Deus dimittit peccata. Et nota, ut de titulo isto plenam habeas notitiam quod multis modis dimittitur peccatum. Primo modo per Deum ut in praedictis cap. et haec remissio fit quo ad reatum (quoad peccatum vel quo ad reatum), non quo ad poenam temporalem vel purgatorii. Secundo per sacerdotem, tanquam per ministrum, et haec remissio fit quo ad poenam, non quo ad reatum, quia pro quolibet peccato mortali duplex poena debetur, aeterna et temporalis (aeterna dimittitur in cordis contritione et postmodum remanet temporalis). Ergo poenam temporalem relaxat sacerdos, alioquin in purgatorio punietur, quia iam illum delictum veniale est. *Bibl. Cassin.*, t. IV, p. 196, col. 2 et R. Duellius, *op. cit.*, p. 68-69.

(2) Videamus cui sit facienda confessio, id est cui debemus confiteri. Et est dicendum quod sacerdotibus, quibus Dominus ligandi et solvendi contulit potestatem, et etiam in articulo necessitatis cuilibet socio, vel alii possumus confiteri. *Bibl. Casin.*, t. IV, p. 192, col. 2. R. Duellius, *op. cit.*, p. 61.

(3) Non credo tamen quod scismatico, haeretico vel excommunicato vel etiam diviso ab ecclesia possimus confiteri et est ratio quia excommunicatis ante absolutionem communicare non debemus. *Ibid.*

(4) Item nota quod per ista dimittuntur venialia, per dominicam orationem. Item per Dominici corporis sumptionem. Item per benedictionem vel benedictae aquae aspersionem. Item per communem et generalem confessionem et disciplinam capituli quo ad religiosos, sed hoc in

La *Summa confessorum* ou *Summa casuum* la plus célèbre est sans conteste celle du dominicain catalan Saint Raymond de Peñafort (1). Reprenant les théories pénitentielles universellement admises de son temps, il affirme que la partie principale de la Pénitence est la contrition. Il serait toutefois inexact d'attribuer formellement à la contrition la rémission des péchés ; à proprement parler c'est Dieu qui les remet dans la contrition (2). Il prouve cette assertion par l'exemple de Lazare, qui est rendu à la vie par le Sauveur avant d'être débarrassé de ses liens par les apôtres, et par celui des dix lepreux, qui étaient déjà guéris

iure non inveni, sed generaliter ecclesia sic observat et sic credo esse observandum. *Bibl. Casin.*, t. IV, p. 196, col. 2. R. Duellius, *op. cit.*, p. 69. — Il faut noter que nous n'avons point donné la doctrine, telle qu'elle résulte du texte de la Somme attribuée au cardinal Bérenger et éditée par J. Lindeboom, *op. cit.*, p. 180-219.

(1) Né à Barcelone vers 1180, il occupa, depuis 1211, une chaire de droit canonique à l'université de Bologne. Revenu à Barcelone en 1219 il entra dans l'ordre des Dominicains en 1222. Il est appelé à Rome en 1230 et y exerça les hautes dignités de Pénitencier et de Chapelain de sa Sainteté le Pape.Grégoire IX le chargea la même année de faire une nouvelle collection de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les cinq autres compilations existantes. La nouvelle collection était achevée en 1234. Il fut élu général de son ordre en 1238 mais démissionna dès 1240. Il revint en Espagne et mourut le 6 janvier 1275. Cf. J. Dietterle, *Die Summae Confessorum* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 24, 1903, p. 531-532. Saint Raymond de Peñafort a écrit une *Summa de poenitentia* qui a exercé une influence considérable sur les théologiens et principalement sur les canonistes. Tous se réfèrent explicitement à cette Somme. Quant à la date de composition, J. Dietterle, *op. cit.*, p. 535 soutient qu'elle doit avoir été composée entre 1234-1245. Fr. Gillmann estime qu'elle doit avoir été rédigée vers 1235, parce que dans deux manuscrits de la Bibl. de Wurzbourg, on rencontre un formulaire qui porte la date 1235. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 80. N. Paulus, de son côté, dans ses *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 242, soutient qu'elle doit avoir été faite vers 1237, parce qu'un manuscrit de la Bibl.de Wolfenbüttel porte la date 1237 :« Explicit Summa... compilata anno 1237 et perfecta in die b. Sixti p. et m. » — Elle a connu un grand nombre d'éditions. Nous avons consulté celles de Rome, 1603, de Vérone,1744, de Lyon, 1718, d'Avignon, 1715 et celle de Paris, 1720.

(2) Verum non intelligas, quod contritio dimittat peccatum proprie loquendo, sed ipse Deus in contritione. *Summa S. Raymundi*, lib. III, tit. XXXIV, De poenitentiis et remissionibus, Rome, 1603, p. 446-447.

avant d'arriver chez les prêtres (1). Mais si le pécheur est purifié par Dieu dans la contrition, à quoi sert alors l'absolution des prêtres? Ils peuvent lier et délier d'une triple façon, d'abord en manifestant extérieurement la rémission faite par Dieu, ensuite en imposant des satisfactions ou en les remettant en partie et enfin, en portant des excommunications (2).

De plus la rémission ne peut être obtenue sans la confession (3). L'aveu des fautes a été prescrit, non seulement dans le Nouveau Testament, par les paroles : « Confitemini alterutrum peccata vestra » de l'apôtre St. Jacques, mais aussi dans l'Ancien, quand le Psalmiste dit : « Effundite coram illo corda vestra » (4). Il en conclut que la confession est nécessaire à celui qui veut obtenir la rémission de ses péchés (5). Saint Raymond soutient qu'il faut confesser régulièrement tous ses péchés, tant véniels que mortels, au prêtre, parce que Dieu a donné à lui seul le pouvoir de lier et de délier (6). Il se demande cependant par rapport aux péchés

(1) Quod ista opinio etiam sit vera, patet per exempla Lazari, quem primo suscitavit Dominus quam a discipulis solveretur, et per 10 leprosos, qui in via, antequam veniunt ad sacerdotes mundati sunt. *Ibid.*, p. 447.

(2) Item quaeritur quid remittat sacerdos in poenitentia... circa primum videtur quod nihil remittit sacerdos : nam in contritione Dominus delevit peccatum et mundavit animam per seipsum sive ministerio sacerdotis. Cum ergo mundatus ad eum accedat, quid in mundato mundatur? Quid operantur claves quas Dominus concessit dicens sacerdotibus : quorum remiseritis peccata, etc... His praelibatis dicendum est fere secundum omnes, quod pure, vere ac proprie solus Deus dimittit peccata et debitum aeternae poenae... Dicuntur autem sacerdotes ligare et solvere tribus modis : Primo ligant et solvunt, id est, ostendunt aliquem ligatum vel solutum... Secundus modus ligandi est, cum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt ; vel solvendi, cum de ea aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad communionem sanctorum admittunt. Tertius modus est qui fit per excommunicationem. *Ibid.*, p. 492-493.

(3) Ergo videtur quod non est salus sine confessione, quod verum est, ubi quis potest habere cui confiteatur, alias secus. *Ibid.*, p. 448.

(4) Et breviter haec tria, contritio, confessio et satisfactio sunt in praecepto : contritio praecipitur in Joele : scindite corda vestra. Confessio in Tren. : effunde sicut aquam cor tuum. Item Psal. : effundite coram illo corda vestra, etc. Et Iacobus : confitemini alterutrum peccata vestra... Item omnia haec praecipiuntur a Domino, cum dicit : poenitentiam agite, etc. *Ibid.*

(5) Tenetur poenitens necessario peccata sua confiteri. *Ibid.*

(6) Debet quilibet regulariter confiteri sacerdoti, nam sacerdotibus

véniels s'il est nécessaire de les révéler à un prêtre (1). Il expose à ce sujet d'abord l'opinion du vénérable Bède et de plusieurs Docteurs, d'après lesquels il serait permis aux fidèles de s'avouer mutuellement leurs fautes légères, même dans le cas où ils pourraient s'adresser au prêtre pourvu toutefois qu'ils ne le fassent point par mépris pour ce dernier (2). Il donne ensuite sa propre opinion et affirme qu'il est plus prudent et plus sûr de confesser tous ses péchés, mortels et véniels, au prêtre, parce qu'il possède le pouvoir de lier et de délier (3).

Raymond de Peñafort expose sa doctrine de la confession des péchés mortels aux laïques dans la partie de sa Somme où il traite de l'obligation qu'ont les fidèles de se confesser à leur propre prêtre, c'est-à-dire à celui qui a été chargé par l'évêque diocésain du soin de leurs âmes (4). Cette régle générale souffre cependant cinq exceptions, dont la dernière est le cas de nécessité (5).Elle est énoncée comme suit : si celui qui veut se confesser est en danger de mort ou doit partir pour une juste guerre et s'il n'a point de prêtre à sa disposition, il peut se confesser non seulement à un clerc, mais même à un laïque ou à l'un de ses compagnons. Pour légitimer cette assertion, saint Raymond, comme la plupart de

dedit Dominus potestatem ligandi et solvendi, cum dixit Ioann. 11 : quorum remiseritis, etc. *Ibid.*

(1) Quid de venialibus, numquid et illa tenetur quis confiteri sacerdoti? *Ibid.*, p. 454.

(2) Ad hoc dicit Beda quod non ; exponens illum locum : « confitemini alterutrum peccata vestra », ait enim : coaequalibus quotidiana et levia ; graviora vero sacerdoti pandamus, etc. et infra : sed et graviora coaequalibus pandenda sunt cum deest sacerdos et urget periculum, venialia etiam sacerdotis oblata copia, licet confiteri coaeqalibus. Et hoc sufficit ut dicunt plerique Doctores ; si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. *Ibid.*

(3) Alii vero dicunt et credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda, quibus est concessa potestas ligandi et solvendi, si habeatur eorum copia. *Ibid.*

(4) Tenetur ergo poenitens confiteri proprio sacerdoti. Et est ratio quia ipse, qui est praelatus suus, tenetur reddere rationem de anima eius. *Ibid.*, p. 448-449.

(5) Fallit regula supradicta in quinque casibus, in quibus potest, cui est data potestas imponendi poenitentias in aliqua parochia ab Episcopo, audire confessiones alterius parochiani, videlicet cum ille extraneus peccavit in parochia sua. Item si mutavit domicilium. Item in articulo necessitatis. *Ibid.*, p. 449.

ses devanciers et de ses contemporains, s'appuie sur l'autorité du pseudo-Augustin (1).

Il conseille toutefois de ne pas se confesser à un hérétique, à un schismatique ou à quelqu'un de semblable ; il suffit, dans ce cas, d'avoir la contrition, parce que ces gens pourraient tromper le pénitent ou le pousser au désespoir, comme l'ont fait les pharisiens avec Judas (2).

La *Summa de Poenitentia* de saint Raymond a exercé une influence profonde sur les théologiens et canonistes suivants et elle a servi de modèle à toutes les *Summae Confessorum* futures : celles-ci se rattachent toutes d'une façon étroite, quant à l'exposé et quant aux doctrines défendues, à la Somme-mère du saint Docteur catalan. Elle a été d'ailleurs l'objet de multiples gloses et commentaires.

Un des premiers commentateurs de la *Summa de Poenitentia* de saint Raymond de Peñafort est le dominicain Guillaume de Rennes (3).

(1) In quinto vero casu secus dico, quia ut ait Augustinus, tanta est vis confessionis, ut si immineat articulus necessitatis, vel quia infirmatur ad mortem, qui confiteri vult, vel debet intrare bellum iustum, et deest sacerdos, confiteatur proximo, et ita non solum clerico sed etiam laico vel socio potest tunc confiteri. *Ibid.*, p. 449-450.

(2) Sed numquid in articulo necessitatis tenetur quis confiteri haeretico, schismatico vel simili, si non potest invenire catholicum ? Credo quod non, immo, salvo meliori iudicio, consulerem quod nullo modo confiteretur ei, sed doleret de peccatis, et quia tantum distulit confessionem, et confiteatur in corde Deo, et sufficit ei : tales enim ponerent ipsum de facili in aliquo errore vel desperatione, sicut Pharisaei Iudam, dicentes, cum confiteretur eis peccatum : quid ad nos, tu videris. *Ibid.*, p. 451-452.

(3) Originaire de Rennes en Bretagne, il prit l'habit dominicain au couvent de Dinan. Dès le milieu du XIIIe siècle il s'est fait un nom comme juriste et il fut un des disciples de saint Raymond de Peñafort dont il commenta la Somme. De très bonne heure, cependant, il semble que les auteurs aient pris à tache, en défigurant son nom, de rendre ce personnage plus difficile à identifier. Il ne peut plus exister aucun doute à présent que les gloses sur la Somme de saint Raymond doivent être attribuées à Guillaume de Rennes et nullement à Jean de Fribourg, comme le font les diverses éditions parues de la Somme avec la glose. Cf. R. Coulon, *Guillaume de Rennes*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VI, col. 1980-1981. J. Dietterle, *Die Summae confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 24, 1903, p. 543-544. Quant à la date de composition du

Nous ne nous attarderons point à développer les théories de ce Glossateur touchant la valeur sacramentelle de la contrition et de l'absolution et touchant la nécessité de la confession. Il se rattache étroitement, souvent même littéralement, à son maître, saint Raymond de Peñafort.

Pour la confession des fautes vénielles, se basant sur l'interprétation du vénérable Bède du texte *Confitemini alterutrum peccata vestra* de saint Jacques, il affirme qu'il est toujours permis aux fidèles d'accuser ces péchés à un laïque. Les paroles de l'apôtre ne contiennent toutefois pas un précepte mais un simple conseil, à moins que l'on ne soit tenu par vœu ou en vertu de constitutions monacales de s'accuser à son prochain des péchés véniels commis (1).

Quant aux péchés mortels, Guillaume enseigne explicitement qu'il faut les avouer régulièrement au prêtre (2). Ayant affirmé à la suite de saint Raymond que celui qui est en danger de mort ou qui doit partir pour une juste guerre, peut se confesser à un simple laïque, il se demande si l'on est obligé de le faire pour obtenir la rémission de ses péchés (3). Il répond qu'il n'exi-

commentaire de Guillaume de Rennes, après les études faites à ce sujet par Fr. Gillmann et N. Paulus, il faudrait admettre qu'il a été terminé en 1241. C'est là d'ailleurs l'année à laquelle font explicitement allusion les deux codes 90 et 113 de Wurzbourg et c'est encore cette année qui est alléguée dans l'explicit d'un manscrit de la Bibl. de Wolfenbüttel. On y lit en effet : « Explicit correctio et apparatus super Summam Remundi ed. a magistro Wilhelmo, ord. pred., anno 1241 ». Cf. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 81-83. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 245.

Le commentaire de Guillaume de Rennes a été imprimé plusieurs fois ensemble avec la somme de saint Raymond. Nous le citons d'après *Summa S. Raymundi de Pennafort Barcinonsis, ord. praedicatorum, De poenitentia et Matrimonio cum glossis Ioannis de Friburgo*, Rome, 1603 et d'après le code 8521 de la Bibl. Royale de Bruxelles. Ce manuscrit s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'édition imprimée.

(1) *Coaequalibus pandenda sunt*], de consilio non de necessitate, nisi sint regulares qui aut per votum, aut per constitutiones suas teneantur ad confitendum venialia proximo. *Summa S. Raymundi cum glossis Ioannis de Friburgo*, lib. III, tit. XXXIV, De poenitentiis et remissionibus, Rome, 1603, p. 454.

(2) *Coram sacerdote*], habente usum clavium quoad illum, qui ei confitetur. *Ibid.*

(3) *Posset tunc confiteri*]. Numquid tenetur ita quod sine eo non sit salus? *Ibid.*, p. 451.

ste aucune obligation de s'adresser, dans les circonstances mentionnées. à un laïque ou à un simple clerc (1). C'est pourquoi, le Maître (saint Raymond de Peñafort) ne donne, en cet endroit de sa Somme, aucun précepte mais le simple conseil de s'accuser à des laïques (2). Ailleurs cependant Guillaume semble insinuer que Raymond a défendu l'obligation d'un tel aveu. Commentant le texte : « Sed numquid in articulo necessitatis tenetur quis confiteri haeretico, schismatico vel simili, si non potest invenire catholicum », Guillaume affirme que par *catholicum* il faut entendre soit un simple clerc, soit un laïque, d'après la doctrine du Maître, qui semble insinuer ici que dans la nécessité on est obligé de se confesser à un laïque, si l'on ne peut s'adresser à un prêtre (3). A cette théorie de saint Raymond, il oppose la sienne : il n'existe aucune obligation, mais seulement un conseil de se confesser dans ces circonstances à un laïque (4).

Guillaume se rattache étroitement au pseudo-Augustin pour la raison théologique invoquée en faveur de sa doctrine. Avec le traité *De vera et falsa poenitentia* il soutient que celui qui, en cas de nécessité, se confesse à un laïque, se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* (5).

(1) Respondeo ; credo quod non tenetur aliquis confiteri laico vel socio clerico, nisi sit sacerdos. *Ibid.*

(2) Unde loquitur hic magister de consilio, non de praecepto. *Ibid.*

(3) *Invenire catholicum*], clericum vel laicum, secundum magistrum qui videtur innuere, quod cum deest sacerdos in necessitate tenetur quis confiteri laico. *Ibid.*, p. 451-452.

(4) Respondeo supra « numquid tenetur », ubi dicitur contrarium quod non tenetur, nisi de consilio velit. *Ibid.*

(5) [*Quem poenitet*] Ibi dicitur, quod si aliunde non potest habere copiam sacerdotis, tunc, quamvis ille, cui confitetur, solvendi potestatem non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis. *Ibid.*, p. 461.

CHAPITRE TROISIÈME

Exposé systématique de la doctrine des scolastiques de la première moitié du XIII^e siècle touchant la confession aux laïques.

ARTICLE PREMIER

OBLIGATION DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES.

§ 1. — *Obligation de la confession en général.*

Le caractère obligatoire de la confession n'est contesté par aucun théologien scolastique ni par aucun canoniste. Ils sont unanimes à affirmer que l'aveu des péchés est absolument nécessaire pour en obtenir la rémission, à tel point que, si l'on ne peut s'acquitter de fait de cette grave obligation, il faut avoir au moins le vœu sincère de se confesser. Ce désir constitue une condition sine qua non du pardon.

Il est aussi généralement admis que la contrition constitue la partie la plus importante, l'élément essentiel du sacrement de Pénitence et que c'est elle qui obtient de Dieu le pardon et opère la rémission des péchés. Or, c'est une thèse non moins générale que la contrition ne peut être sincère si elle n'inclut point le désir de se confesser. Ces différents points de doctrine se retrouvent chez les théologiens ou canonistes étudiés jusqu'ici.

Si donc l'enseignement des scolastiques s'accorde sur la nécessité de la confession, il diffère toutefois quand il s'agit de fixer les raisons de cette nécessité. Ils distinguent généralement un double précepte : le précepte du Christ et le précepte de l'Église.

Au dire de Jean Medina, les docteurs catholiques se sont donnés une peine immense pour établir la nécessité « de droit divin » de la confession sacramentelle (1). Cet aveu d'un homme qui

(1) *De Poenitentia*, Tract. II, quaest. I, Brescia, 1590, p. 132.

écrivait à la veille du concile de Trente et qui cherchait, pour répondre aux accusations des Réformés, à résumer la pensée scolastique, est précieuse à recueillir. Il montre nettement que la question soulève une difficulté des plus sérieuses, dont les théologiens de l'École ont parfaitement connu la gravité.

Les anciens scolastiques, tels les franciscains Alexandre de Halès et saint Bonaventure (2), les dominicains Albert le Grand (3) et saint Thomas (4), admettent tous que la confession sacramentelle est l'objet d'un précepte divin. Les divergences se manifestent quand il faut en formuler la preuve.

La plupart, avec Guillaume d'Auxerre (5), s'appuient sur le texte de saint Jacques, *confitemini ergo alterutrum peccata vestra*, pour démontrer la nécessité de l'aveu des péchés. L'examen des

(1) Necessaria est confessio poenitenti.. Sed nota quod est necessitas obligationis sive tentionis, congruentiae et utilitatis et his modis necessaria est confessio poenitenti. Primo modo scilicet necessitatis est necessaria ratione praecepti sive institutionis Christi seu Ecclesiae. *Summa Theol.*, Pars IV, quaest. 18, membr. 2, art. 1, Cologne, 1622, p. 547.

(2) Dicendum quod teneri ad confessionem peccatorum est dupliciter, scilicet ex institutione prima, quia instituta est sub praecepto, vel ex institutione superaddita. Primum praeceptum datum fuit ab apostolis et vulgatum fuit a Iacobo apostolo et episcopo Ierosolymitano, Iacobi quinto ; secundum a patribus in generali concilio et vulgatum fuit ab Innocentio tertio. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 2, art. 2, quaest. 1, *Opera omnia*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 442.

(3) In confessione tria sunt sese consequentia : quorum primum est peccati manifestatio cum detestatione et signo detestationis. Secundum est actuum peccati perpetrati enarratio. Tertium autem sui accusatio in dicendo sibi culpam. Et dicendum videtur quod haec omnia tria est in praecepto : sed quod primum solum est in praecepto divino et secundum et tertium determinando addidit Ecclesia, primo in apostolis et postea in aliis successoribus apostolorum. *IV Sent.*, dist. XVI, art. 2, *édit. A. Borgnet*, t. XXIX, Paris, 1894, p. 567-568.

(4) Ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex iure divino ; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post baptismum. Alio modo ex praecepto iuris positivi ; et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiae edita in concilio generali sub Innocentio III. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1, sol. 3.

(5) Et ad auctoritatem beati Iacobi dicimus, quod quantum ad mortalia est praeceptum, quantum ad venialia consilium. *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 271-272.

doctrines pénitentielles de la première moitié du XIIIe siècle le prouve abondamment. Les docteurs de cette époque déclarent aussi qu'il faut considérer le précepte donné par l'apôtre comme l'expression de la volonté, d'une prescription tacite du Christ. Tel est l'enseignement très net d'Alexandre de Halès (1). Saint Bonaventure reconnaît que le Christ n'a pas institué expressément la confession comme il a institué les autres sacrements : il s'est servi à cet effet des apôtres comme intermédiaires, en leur conférant l'autorité requise pour établir cette institution (2). D'après ces deux franciscains, la confession ne fut qu'insinuée par le Christ, instituée formellement par les apôtres et promulguée par saint Jacques. Les scolastiques font remonter de la sorte l'obligation de la confession au Christ lui-même. Telle était la thèse communément admise vers le milieu du XIIIe siècle(3). Les protestants ont abusé de ces textes pour combattre le caractère divin de l'obligation de la confession. Il suffit toutefois de remarquer que les théologiens et les canonistes recourent, en dernière analyse, à l'autorité même du Christ et que, pour eux, l'institution de la confession est implicitement contenue dans l'institution même du sacrement de Pénitence. La doctrine patronnée par tous les auteurs de cette période a été exprimée dans une phrase nette et concise du bienheureux Albert le Grand : « en promulguant le précepte de la confession, les apôtres n'ont fait qu'exprimer la volonté du Christ » (4).

(1) Fuit ergo confessio a Domino insinuata, ab apostolis auctoritate ipsis tradita a Domino in clavium collatione instituta, et ab apostolo Iacobo promulgata. *Summa Theol.*,Pars IV, quaest. 18, membr. 3, art. 2, Cologne, 1622, p. 567.

(2) Et ideo confessio fuit a Domino insinuata, ab apostolis instituta, ab episcopo Ierosolymitano, scilicet Iacobo, promulgata. *IV Sen.*, dist. XVII, pars 2, art. 1, quaest. 3, *Opera omnia*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 441.

(3) S. Pierre Célestin résume les différents textes auxquels on fit allusion vers cette époque dans les termes suivants: « Ore confessio fit ad salutem, Rom. X. Et Iacobus V : Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, Prov.28 : Qui abscondit scelera sua non dirigetur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur. I Ioan. I : Si confiteamur peccata nostra, fidelis et iustus est Deus,ut dimittat nobis peccata nostra et emundet nos ab omni peccato». *Opusculum I*, cap. 3, dans *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, t. XXV, Lyon, 1677, p. 774.

(4) Voluntas Christi exprimebatur per apostolos. *IV Sent.*, dist. XVI, art. 12, dans *édit. A. Borgnet*, t. XXIX, Paris, 1894, p. 569.

Il y a cependant des canonistes et des théologiens qui, à la suite de Pierre de Poitiers, invoquent d'autres textes. Le moine cistercien Césaire d'Heisterbach (1), le cardinal Jacques de Vitry, saint Raymond et Guillaume de Rennes (2) invoquent l'ordre donné par le Christ aux lépreux de se montrer aux prêtres. Hugues de Saint-Cher fonde le précepte de l'aveu des péchés sur la parole du Christ : «*Poenitentiam agite* » (Mtth. IV). Le Christ y aurait implicitement prescrit la confession et les apôtres n'auraient fait que promulguer le précepte donné par le Sauveur (3).

Saint Thomas, le premier, s'efforce de dégager une preuve directe et solide de l'obligation de la confession des paroles mêmes de l'institution, en vertu desquelles le Christ a conféré aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Dans son Commentaire sur les Sentences, il se réfère encore à la prétendue promulgation de saint Jacques (4), mais dans la Somme contre les Gentils, il fait dépendre l'obligation de l'aveu des péchés uniquement du pouvoir des clefs. Il y enseigne, en effet, que la confession constitue l'unique moyen par lequel le pénitent peut se mettre en relation avec le pouvoir des clefs et, par ce dernier, avec la passion du Christ qui est appliquée et communiquée par le sacrement de Pénitence et qui constitue la cause universelle de toutes les grâces (5). Cette dernière preuve sera reprise et développée par les théologiens suivants.

(1) Leprosus ad arbitrium sacerdotis mundus vel immundus iudicatur. Unde Salvator cuidam leproso a se sanato dixit : Vade, ostende te sacerdoti... Quem gratia Iesu mundat intus per contritionem, ut foris mundus iudicetur, ostendere se debet sacerdoti per confessionem. *Dialogus miraculorum*, Dist. III, cap. 1, dans *édit.* J. Strange, t. I, Bruxelles, 1851, p. 111.

(3) Unde et Dominus predicans penitentiam : « Penitentiam agite », implicite precepit confessionem sed apostoli postea distinxerunt. *Ugonis de S. Charo Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. VII, Cologne, 1621, p. 323 et *Ugonis de S. Caro Summa* dans cod. 11422-23, fol. 94r° de la Bibl. Royale de Bruxelles.

(4) *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1.

(5) Ideo sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto vel secundum propositum desiderato(quando necessitas sacramentum excludit), ita peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiae se subjiciant,vel actu confitendo et iudicium ministrorum Ecclesiae subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo,ut impleatur tempore opportuno. *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 72.

Les docteurs de la première moitié du XIIIe siècle allèguent encore plusieurs autres raisons de la nécessité ou du moins de l'utilité de la confession. L'aveu des péchés est nécessaire, parce qu'il concourt à obtenir la rémission des péchés. Par la confusion provoquée dans le pécheur, la confession peut remettre une grande partie des peines temporelles, parce que cette confusion constitue de sa nature la satisfaction par excellence. Par l'humilité manifestée dans l'aveu des péchés, le pécheur peut exciter dans son cœur la contrition salutaire et obtenir de la sorte la rémission de ses fautes. La confession est nécessaire ensuite parce que, grâce à elle, le prêtre peut instruire le pénitent et lui donner des conseils précieux pour sa conduite ultérieure, et aussi parce que le pécheur s'assure de la sorte un intercesseur auprès de Dieu, le confesseur étant obligé de prier pour son pénitent et d'implorer pour lui la rémission des fautes confessées. Telle est la thèse soutenue et développée par un grand nombre de théologiens et de canonistes de la première moitié du XIIIe siècle, tels Guillaume d'Auxerre, Césaire d'Heisterbach, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, le pape Innocent IV, etc.

Le précepte divin de la confession n'oblige toutefois que les fidèles tombés en péché grave. Les scolastiques soutiennent en effet que les paroles de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra* ne renferment un précepte que par rapport aux péchés mortels et seulement un conseil relativement aux péchés véniels. Nous avons suffisamment exposé ce point dans la partie analytique.

Si les docteurs de la première moitié du XIIIe siècle enseignent l'existence d'un précepte divin de la nécessité de la confession, ils n'en admettent pas moins l'existence d'un précepte ecclésiastique ; aucun d'eux n'a jamais hésité à reconnaître dans le décret du Concile de Latran une obligation stricte pour les fidèles de s'approcher du sacrement de Pénitence avant de recevoir la communion annuelle. Le concile de Latran de 1215 n'aurait fait que déterminer le temps où les fidèles sont tenus d'obéir au précepte divin de la confession. De plus, l'obligation de la confession annuelle s'étendrait à tous les fidèles dont la conscience est chargée non seulement de péchés graves mais aussi de fautes vénielles. Telle est, en effet, la doctrine d'Alexandre de Halès (1), de

(1) Quandoque tenetur talia (venialia) confiteri propter statutum

S. Bonaventure (1), de saint Pierre Célestin (2) et de Guillaume d'Auxerre (3). Saint Thomas, tout en se prononçant pour l'obligation universelle de la confession annuelle, fait remarquer que le concile de Latran, en exigeant la confession de tous les péchés, ne peut comprendre sous cette dénomination les péchés véniels, parce qu'il est impossible de les accuser tous (4). Cette dernière opinion ne tarda guère à prévaloir.

Avant le Docteur Angélique tous les auteurs considèrent la contrition comme l'élément principal, comme la partie essentielle du sacrement de Pénitence. Dès lors la confession est considérée comme subordonnée à la contrition. C'est pourquoi de l'avis de tous, elle n'est exigée qu'en vue de la contrition, c'est-à-dire pour obliger les pénitents à manifester par l'aveu la sincérité de leur repentir. La confession est considérée comme le signe extérieur de la contrition intérieure. Saint Thomas, au contraire, après avoir établi que l'absolution constitue l'élément le plus important du sacrement de Pénitence, soutient le premier que la confession est nécessaire en vertu de l'absolution et non plus en vertu de la seule contrition. Il enseigne que la confession est de nécessité de salut pour les chrétiens qui, après leur Baptême, ont

Ecclesiae quod est : quod omnis fidelis semel in anno tenetur confiteri, etiam quando non habet mortale in conscientia, neque in veritate ; sed hoc non est propter genus peccati sed propter praeceptum. *Summa theol.*, Pars IV, quaest. 18, membr. 4, art. 2, § 5, Cologne, 1622, p. 574.

(1) In casu tamen contingit quod homo teneatur ea (venialia) confiteri, sive propter dubium, sive propter ecclesiasticum statutum... Propter ecclesiasticum statutum tenetur : quia omnis fidelis semel in anno tenetur confiteri ; et ideo, si non habet nisi venialia, saltem illa semel in anno tenetur confiteri. *IV Sent.*, dist. XVII, pars 3, art. 2, quaest. 1, *Opera omnia*, t. IV, Quaracchi, 1889, p. 458.

(2) *Opusculum VIII*, cap. IX, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. XXV, Lyon, 1677, p. 828.

(3) Quando instat dies pasche tenetur ille qui non habet nisi venialia confiteri illa. *Summa aurea*, Paris, 1500, p. 272.

(4) Ad tertiam quaestionem dicendum quod ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex iure divino... Alio modo ex praecepto iuris positivi ; et sic tenentur omnes ex institutione ecclesiae edita in concilio generali sub Innocentio III : tum ut quilibet se peccatorem recognosceret, quia omnes peccaverunt et egent gratia Dei ; tum ut cum maiori reverentia ad eucharistiam accedat ; tum ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus inter gregem lateat. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 1, Quaestiuncula 3, sol. 3.

commis des péchés mortels ; l'aveu des fautes est pour eux l'unique moyen d'être mis, par l'intermédiaire des prêtres, chargés de dispenser le sacrement de Pénitence, en relation avec la passion et la mort du Christ, source de toutes les grâces.

Nous pouvons donc conclure : tous les théologiens et canonistes de la première moitié du XIII^e^ siècle ont considéré la confession comme nécessaire à la rémission des péchés, bien que les raisons alléguées pour en démontrer l'obligation ne soient pas toujours les mêmes.

§ II. *Obligation de la Confession aux laïques.*

Dans leur interprétation du fameux texte de l'épître de saint Jacques, « Confitemini ergo alterutrum peccata vestra », les scolastiques enseignent que, par ces paroles, l'apôtre a voulu donner le précepte de confesser ses péchés mortels à un prêtre et le conseil d'avouer ses fautes légères ou prochain. C'est pourquoi, la plupart d'entre eux concluent qu'un fidèle, coupable seulement de péchés véniels, peut se confesser indifféremment à un prêtre ou à un laïque. Pour légitimer leur sentiment, ils font appel à l'autorité du vénérable Bède. Mais ils allèguent également des raisons théologiqes et celles-ci diffèrent d'après l'importance plus ou moins grande qu'ils attachent à l'absolution. Ils admettent généralement la légitimité de la confession des fautes légères à un laïque, même dans le cas où l'on pourrait s'adresser au prêtre, parce que ces fautes ne séparent point le pécheur de l'Église. Considérant la réconciliation avec l'Église comme un des effets principaux de l'absolution sacerdotale, ces docteurs peuvent donc enseigner que la confession des fautes vénielles peut se faire indifféremment à un prêtre ou à un laïque puisque la communion avec l'Église n'a pas été rompue. Telle est la doctrine d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de plusieurs autres théologiens et canonistes.

Il y a cependant quelques exceptions. Ainsi Jacques de Vitry (1),

(1) Venialia autem peccata tutius est confiteri sacerdoti, si paratum illum habeamus. *Sermones in epistolas et evangelia dominicalia totius anni.* Feria secunda in minori Laetania, Anvers, 1575, p. 508.

Albert le Grand (1) et Raymond de Peñafort (2) soutiennent qu'il est préférable de confesser tous ses péchés, même les véniels, à un prêtre. Nous avons dit que les auteurs ne voient pas généralement dans les paroles de saint Jacques un précepte mais un simple conseil de confesser ses fautes légères. Ils admettent, en effet, une multitude d'autres moyens d'obtenir la rémission de ces péchés, tels l'aspersion avec de l'eau bénite, la bénédiction sacerdotale, la sainte communion, etc. Quelques canonistes, toutefois, interprètent les paroles de l'apôtre dans le sens d'une obligation stricte de confesser les péchés mortels à un prêtre et les péchés véniels au moins à un laïque ; tels sont la Glose ordinaire (3) et le pape Innocent IV (4).

Quant aux péchés mortels, tous les scolastiques enseignent que la confession doit régulièrement se faire au prêtre, parce que seul il possède le pouvoir de lier et de délier. Ils permettent cependant d'en faire l'aveu à un laïque quand on se trouve dans la nécessité et quand on ne peut s'adresser à un prêtre. Les auteurs ne considèrent généralement pas cette confession comme obligatoire, mais simplement comme salutaire ou utile à la rémission. L'école dominicaine primitive avec ses deux grands Docteurs, le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, fait exception à la règle générale ; ceux-ci considèrent la confession aux laïques comme obligatoire.

Cette théorie exceptionnelle repose toutefois sur des fondements différents chez les deux Maîtres. Dans le système pénitentiel d'Albert le Grand, la nécessité de la confession aux laïques est une

(1) Generalis confessio est quae fit in Prima et Completorio de venialibus : et quia illa non nisi in generali confiteri tenemur, haec omni tempore cuilibet fieri potest, licet melius sit, quod fiat sacerdoti quando haberi potest. *IV Sent.*, dist. XVII, art. 39, dans *édit. Borgnet*, t. XXIX, Paris, 1894, p. 719.

(2) Alii vero dicunt, et credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda. *Summa S. Raymundi*, lib. III, tit. XXXIV, De Poenitentiis et remissionibus, Rome, 1603, p. 454.

(3) Quae vero procedunt ex infirmitate vel ignorantia praecepit Iacobus alterutrum confiteri. *Pars I*, Dist. XXV, can. *Unum Orarium*, ad verb. *criminis autem appellatio*, dans *Decretum Gratiani*, Rome, 1582, col. 162.

(4) Venialia si recolit confiteri debet saltem laico. *Apparatus in quinque libros Decretalium*, lib. V, tit. XXXVIII, De Poenitentiis et remissionibus, cap. 12, Lyon, 1578, p. 356r'.

conclusion logique de ses principes fondamentaux sur le sacrement de Pénitence. Considérant, d'un côté, la contrition comme l'élément principal de la Pénitence et regardant, d'un autre côté, la confession aux laïques comme un sacrement d'après la conception singulière qu'il s'en fait, il en vient à conclure à l'obligation de faire un tel aveu en cas de nécessité et en l'absence du prêtre. Saint Thomas, au contraire, appuie l'obligation de cette pratique sur le caractère quasi-sacramentel qu'il lui attribue. Tout en admettant que l'absolution constitue l'élément principal de la Pénitence, il soutient que les actes du pénitent appartiennent égalemnt à l'essence de ce sacrement dont ils constituent la matière. Enseignant d'autre part que ce sacrement est nécessaire de nécessité de salut pour tous ceux qui, après leur Baptême, se sont rendus coupables de péché mortel, il conclut qu'en cas de nécessité le pénitent est obligé de le réaliser autant qu'il est en son pouvoir. Les actes du pénitent constituant une partie essentielle du sacrement, le pénitent sera donc tenu de les poser autant qu'il le pourra et par conséquent, à défaut d'un prêtre, il sera obligé de se confesser à un laïque. Mais l'effet de l'aveu fait au prochain est moins complet et moins parfait que celui de la confession faite à un prêtre : Albert le Grand et saint Thomas exigent que l'on refasse cette confession à un prêtre, dès que l'occasion se présentera. Le pénitent sera réconcilié de la sorte, non seulement avec Dieu mais aussi avec l'Église, et il obtiendra une rémission plus complète et plus abondante de ses péchés.

Tous les autres théologiens et canonistes de cette époque, à l'exception peut-être de Barthélémy de Brescia, nient la nécessité de la confession aux laïques. Enseignant, d'un côté, que cet aveu n'est point sacramentel et ne constitue qu'un simple acte de la vertu de pénitence et soutenant, d'autre part, que seule la confession sacramentelle, celle qui est faite au prêtre, doit être considérée comme obligatoire, ils concluent que le pénitent ne peut jamais être tenu de faire l'aveu de ses fautes à un laïque. Il lui suffira d'avoir la contrition avec le vœu de se soumettre à un prêtre pour obtenir de Dieu la rémission de ses péchés.

Si la plupart des auteurs de cette époque n'exigent point du pénitent qu'il s'adresse à un laïque dans la nécessité, ils sont unanimes cependant à le permettre et à reconnaître l'utilité d'une telle confession. Pour justifier leur manière de voir, ils font appel aux diverses raisons théologiques que chacun d'eux développe

pour prouver la nécessité de la confession en général. Parmi ces motifs nous avons entendu énumérer l'intercession auprès de Dieu de celui qui a entendu les confessions et la confusion et l'humilité provoquées chez le pécheur. Comme ce double effet peut être obtenu aussi bien par la confession faite aux laïques que par celle faite aux prêtres, il est logique que la plupart des docteurs, tout en rejetant la nécessité de la confession aux laïques, persistent néanmoins à la regarder comme légitime, licite et utile à la rémission des péchés.

De plus, pour soutenir, soit la nécessité, soit la simple légitimité de la confession aux laïques, on a encore recours à des preuves patristiques, principalement à l'autorité du pseudo-Augustin. Le traité « De vera et falsa poenitentia » était encore toujours considéré comme une œuvre authentique du Docteur d'Hippone ; or on sait combien l'influence exercée par lui sur les théologiens et les canonistes a été considérable. Aucun docteur de cette époque n'osait attaquer ni révoquer en doute une doctrine de saint Augustin. Comme la licéité et même la nécessité de la confession aux laïques était préconisée dans un écrit,attribué au grand Docteur, il se comprend que tous les auteurs, par respect pour la grande autorité de saint Augustin, aient repris la même théorie. Il faudra même chercher dans cette déférence la raison dernière de l'attitude de certains grands théologiens — tel, saint Thomas — qui, malgré leurs principes fondamentaux radicalement opposés à la nécessité de cette confession, continuent cependant à en défendre l'obligation.

Pour permettre aux fidèles de se confesser mutuellement leurs péchés graves, les auteurs exigent généralement un cas de danger de mort et l'impossibilité de s'adresser à un prêtre. Un seul théologien semble faire exception : Césaire d'Heisterbach. Nous l'avons entendu, en effet, rapporter le fait singulier d'un moine laïque obtenant de son abbé la permisssion d'entendre la confession d'une femme qui ne veut point s'adresser à un ecclésiastique.

Quelques-uns vont même jusqu'à déterminer quelques cas qui doivent être considérés comme cas de danger de mort. Ainsi Vincent d'Espagne et Bernard de Bottone enseignent qu'il est permis à des passagers à bord d'un navire en danger de naufrage de se confesser leurs péchés, même leurs crimes les plus graves. Saint Raymond de Peñafort, Guillaume de Rennes et les deux décrétalistes mentionnés plus haut soutiennent que rien ne s'oppose à

ce que les soldats, partant pour une guerre juste, puissent accuser leurs fautes à un laïque s'ils ne peuvent avoir un prêtre.

Concluons : exception faite des premiers docteurs dominicains, les théologiens et canonistes de la première moitié du XIII^e^ siècle répudient peu à peu la nécessité de la confession aux laïques.

ARTICLE DEUXIÈME

MATIÈRE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

Les auteurs distinguent généralement deux aveux, celui des péchés mortels et celui des péchés véniels. S'appuyant sur l'interprétation du texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », proposée par le vénérable Bède, ils enseignent que le pécheur est obligé d'avouer ses fautes graves au prêtre, mais que les fidèles peuvent révéler leurs fautes quotidiennes indifféremment à un prêtre ou à un laïque. Telle est aussi la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Quelques-uns, cependant, voient dans les paroles de l'apôtre saint Jacques un précepte qui obligerait les fidèles à s'accuser au moins mutuellement leurs fautes quotidiennes. Tels sont la Glose ordinaire et le pape Innocent IV. La première détermine même la sorte de péchés véniels qu'il faut avouer à son semblable, à savoir, les fautes commises par ignorance ou faiblesse humaine (1).

Quelques Docteurs, à la suite de Guillaume d'Auxerre et de Hugues de Saint-Cher, entendent la confession des péchés véniels, telle qu'elle est prescrite ou conseillée par saint Jacques, de la confession générale, qui se fait deux fois par jour, le matin à Prime et le soir à Complies. La première se fait pour obtenir le pardon des fautes commises la nuit ; par la seconde on expie les péchés commis au cours de la journée. Ces auteurs relatent une double pratique existante à ce sujet. Dans quelques églises, tous les asssitants font la confession de leurs fautes légères au seul prêtre, tandis que dans d'autres ils se confessent l'un à l'autre sans avoir égard à la qualité du confesseur, prêtre ou laïque. Thomas de Chabham, de son côté, rapproche la confession des fautes

(1) Cf. supra, p. 367, note 3.

légères faite aux laïques de la confession générale que fait le prêtre avant de célébrer la sainte Messe.

Quant aux péchés mortels, tous les scolastiques, tant canonistes que théologiens, enseignent qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, il est permis au pécheur de s'adresser à de simples laïques. Ils n'en font cependant généralement pas l'objet d'un précepte mais d'un simple conseil. De la sorte, ils rompent avec la tradition des docteurs du XII^e^ siècle,qui défendaient la nécessité de la confession des péchés mortels aux laïques.

ARTICLE TROISIÈME

MINISTRE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

Il ressort de la partie analytique de cette étude que le laïque, aussi bien que le prêtre, est considéré comme le ministre ordinaire de l'aveu des péchés légers. Quant aux péchés graves, tous les théologiens et canonistes soutiennent la nécessité de les confesser aux prêtres qui seuls ont reçu du Christ le pouvoir de lier et de délier les pécheurs. Les prêtres sont donc, de l'avis de tous, les ministres ordinaires de la confession des fautes graves. Leur enseignement n'est pas moins explicite quand il s'agit de proclamer la légitimité ou même, d'après quelques-uns, la nécessité de la confession aux laïques pour les pécheurs qui se trouvent en danger de mort et ne peuvent avoir un prêtre. Les auteurs ne font cependant jamais des laïques les ministres ordinaires de la confession des péchés graves. Quelques uns toutefois, comme le Bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, considèrent les laïques, auxquels les fidèles s'adressent dans la nécessité, comme les ministres-vicaires de la confession des fautes mortelles : dans ces circonstances ils remplacent les prêtres, ministres ordinaires.

Certains théologiens et canonistes précisent à quels laïques il est permis de s'adresser. Goffredus de Trani soutient que dans le cas où l'on ne peut trouver un prêtre, il faut s'accuser de préférence à un clerc. S'il est impossible d'en trouver, il est permis au pénitent de se confesser à un simple laïque. Guillaume de Rennes semble mettre sur le même pied le clerc et le laïque, de sorte que, le cas de nécessité se présentant, l'on pourrait avouer ses péchés indifféremement à un clerc ou à un laïque.

De son côté, Albert le Grand soutient qu'en danger de mort il est permis de s'adresser à n'importe quel laïque, même à une femme. Le Docteur dominicain donne de la sorte une solution affirmative à la question que s'était déjà posée Pierre le Chantre à la fin du XII^e^ siècle, mais qu'il avait laissée sans solution.

D'autres théologiens et canonistes interdisent aux fidèles de se confesser à des laïques séparés de la communion de l'Église, tels que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés. Cette théorie est défendue entre autres par saint Raymond de Peñafort et Magister Paulus.

Le moine cistercien Césaire d'Heisterbach affirme, au contraire, qu'il est permis de s'adresser en cas de nécessité à n'importe quel homme, même à un infidèle, comme quelques-uns l'affirment, à moins que par cette confession la religion ne soit exposée aux railleries des ennemis de l'Église.

Thomas de Chabham défend de se confesser à des ribauds et à des histrions, à cause du danger de voir ces derniers révéler les péchés entendus et provoquer de la sorte des scandales retentissants. C'est encore en se basant sur cette dernière raison qu'il condamne la pratique existant en certains endroits d'inviter les condamnés à mort à révéler leurs crimes aux spectateurs de leur supplice.

Quelques auteurs, comme Guillaume d'Auvergne et Innocent IV, distinguent entre la confession faite en vue d'obtenir le pardon de ses fautes, et celle accomplie en vue de recevoir des conseils et une direction de son confesseur. La première, étant sacramentelle, doit nécessairement être faite au prêtre, tandis que la seconde peut aussi se faire au prochain, d'autant plus qu'à cette époque de simples laïques surpassaient souvent les prêtres en science et en sainteté. Ils refusent toutefois aux laïques, dans ces circonstances, le pouvoir d'absoudre les pénitents et de leur imposer une satisfaction. Guillaume d'Auvergne permet encore aux prêtres qui ignorent l'idiome de ceux qui viennent à eux, de s'associer des interprètes, mêmes laïques, pour entendre les confessions.

ARTICLE QUATRIÈME

Valeur rémissive de la Confession aux Laïques

Selon les théologiens et canonistes de cette période, la confession faite à des laïques était, sinon nécessaire, du moins utile à la rémission des péchés véniels et mortels. Pour les péchés véniels ils enseignent généralement qu'il suffit de les confesser à un laïque pour en obtenir le pardon. Partant du principe que par les fautes légères le fidèle ne rompt point l'union intime ni avec Dieu ni avec l'Église et que la confession sacramentelle n'est exigée que pour rétablir cette communion rompue par le péché mortel, ils concluent qu'il ne faut point accuser les fautes vénielles à un prêtre pour en obtenir le pardon, mais qu'il suffit de les confesser à un laïque. Comme toutefois ce dernier ne possède point le pouvoir de lier et de délier, le pardon opéré par son intermédiaire ne peut être attribué à la vertu du pouvoir des clefs n'agissant que par le prêtre. C'est pourquoi ils assignent d'autres causes à la rémission des péchés véniels, opérée par la confession faite à des laïques.

On considère généralement cette confession comme un sacramentel (1). Comme tel, on lui attribue le pouvoir de remettre les fautes vénielles *ex opere operantis* mais nullement *ex opere operato*. La doctrine de saint Thomas est significative à ce sujet et résume les théories de tous ses contemporains. Il enseigne, en effet, que pour obtenir le pardon des fautes vénielles, l'infusion de la grâce sanctifiante n'est point requise, mais qu'il suffit de poser un acte procédant de la grâce par lequel le pécheur est censé détester la faute, soit d'une façon explicite, soit au moins d'une manière implicite. Ces différents actes peuvent causer la rémission des péchés véniels d'une triple façon. D'abord, en tant que, par certains d'entre eux, il y a infusion de la grâce libérant l'âme des

(1) Per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis ecclesiae separatur ; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad eius dimissionem, nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam ; et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur : quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum. *IV Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 3.

fautes légères : cet effet est obtenu dans la réception des sacrements qui tous confèrent la grâce et, par conséquent, remettent les péchés véniels. D'autres actes peuvent délivrer l'âme de ces fautes, en tant qu'ils signifient extérieurement la détestation intérieure de ces péchés ; tels sont la confession générale, l'oraison dominicale et la « tunsio pectoris ». D'autres enfin peuvent opérer le pardon de ces fautes en tant qu'ils constituent des actes de révérence envers Dieu et les choses divines ; tels sont la bénédiction épiscopale, l'aspersion d'eau bénite, etc. (1). Nous pouvons donc conclure que les auteurs de cette époque considèrent généralement la confession des fautes vénielles, faite aux laïques, comme un sacramentel et lui attribuent, comme tel, la vertu de remettre les péchés. D'après d'autres, cependant, ce serait plutôt la confusion excitée par l'aveu et l'humilité manifestée par le pénitent, qui doivent être considérées comme les causes de la rémission des fautes vénielles. Par elles, le pécheur se rendrait digne d'en recevoir de Dieu le pardon. D'après quelques-uns, comme Guillaume d'Auvergne, il faudrait attribuer la rémission, obtenue par la confession des péchés légers aux laïques, aux prières adressées à Dieu par ces confesseurs.

Jamais donc la rémission des fautes vénielles n'est attribuée à une absolution sacramentelle que donneraient les laïques.

Mais peut-on en dire autant de l'aveu des péchés mortels aux laïques? Peut-on soutenir que celui-ci n'a jamais été regardé comme sacramentel durant cette période? Comme nous l'avons vu au cours de notre étude analytique, il y a plusieurs auteurs qui penchent vers l'affirmative et qui soutiennent que le bienheureux

(1) Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestatur peccatum veniale vel explicite,vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium : uno modo in quantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata. Et hoc modo universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum ; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium. Tertio modo in quantum sunt in aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas ; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, etc. operantur ad remissionem venialium peccatorum. *Summa theologica*, Pars III, quaest. 87, art. 3.

Albert le Grand, la Glose ordinaire sur le décret et la Glose ordinaire sur les Décrétales affirment le caractère nettement sacramentel de la confession des péchés mortels, faite aux laïques. Nous croyons cependant avoir suffisamment démontré aux endroits respectifs qu'aucun d'eux n'a considéré cette confession comme vraiment sacramentelle, au moins si l'on donne au mot « sacrement » le sens qu'y donnent le Concile de Trente et la théologie actuelle.

Nous concédons toutefois que ces auteurs ont considéré cet aveu comme un sacrement, pris dans le sens qu'on y attachait à cette époque, c'est-à-dire, dans un sens large et indéterminé. Nous avons suffisamment développé ces interprétations et ces différentes explications au cours de la partie analytique.

Nous voudrions encore attirer l'attention sur une considération spéciale qui n'a pas été sans influence sur les docteurs de cette époque dans la détermination du caractère sacramentel de la confession aux laïques. Il s'agit du parallèle établi par plusieurs d'entre eux entre le Baptême et la Pénitence. Tous enseignent la nécessité absolue de ces deux sacrements pour le salut : sans eux, la justification n'est guère possible. De ce principe fondamental ils ont conclu de tout temps qu'un laïque peut conférer validement le Baptême en cas de nécessité. Quelques théologiens et canonistes en ont déduit également qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, le pécheur est obligé de faire l'aveu de ses fautes à un laïque, s'il veut en obtenir la rémission. Cette conclusion serait d'ailleurs très logique si l'on admettait avec les auteurs de cette époque qu'il faut placer ces deux sacrements sur le même pied et regarder l'un et l'autre comme également nécessaire au salut.

De plus, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin distinguent dans la Pénitence comme dans le Baptême deux ministres, un ministre officiel et ordinaire, le prêtre, et un ministre-vicaire, le laïque. Mais tandis que le Baptême administré par un laïque a toujours été considéré comme un sacrement véritable, la confession aux laïques, comme nous l'avons dit, n'a jamais été regardée comme sacrement au sens propre du mot.

A l'exception de ces quelques auteurs, tous les autres théologiens et canonistes nient explicitement ou du moins implicitement le caractère sacramentel de la confession aux laïques. Quelques-uns, comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure, affirment

nettement que la confession aux laïques n'est point sacramentelle. D'autres soutiennent implicitement la même doctrine quand ils déclarent que l'aveu des péchés doit nécessairement se faire au prêtre, parce que lui seul a le pouvoir de lier et de délier le pécheur, refusant formellement ce pouvoir aux laïques.

Si cette confession des péchés mortels n'a jamis été regardée comme sacramentelle, elle a cependant été considérée, par l'unanimité des auteurs, comme salutaire et utile à la rémission des fautes. Si elle n'est pas censée produire le pardon *ex opere operato* elle est réputée toutefois opérer la rémission *ex opere operantis*. Elle est dite contribuer à la rémission des péchés en tant qu'elle constitue le signe extérieur de la contrition intérieure et encore en tant que, par la confusion qu'elle excite et par l'humilité qu'elle provoque, elle peut engendrer chez le pécheur les dispositions requises à l'infusion de la grâce, à savoir, la contrition parfaite. Comme cette dernière était considérée comme l'élément essentiel dans l'économie de la justification, et comme la confession aux laïques était regardée comme pouvant provoquer la contrition ou du moins la manifester extérieurement, il est logique que la plupart aient conclu à l'utilité de cette confession pour l'obtention du pardon.

ARTICLE CINQUIÈME

Raisons théologiques et explication historique de la Confession aux Laïques

La pratique de la confession des péchés véniels, telle que la comprenaient les auteurs de cette époque, se rattache étroitement à la même institution, préconisée déjà au VIII^e^ siècle par le vénérable Bède. Tous, en effet, ont recours à l'autorité de ce grand Docteur pour légitimer leur doctrine. Or nous avons prouvé que l'origine de cette pratique doit se chercher dans la coulpe, pratiquée plusieurs fois par jour dans les monastères, où les moines s'accusaient mutuellement leurs manquements pour en obtenir le pardon par la vertu des prières de leurs frères. Nous avons assisté à l'évolution progressive de cette institution depuis le vénérable Bède jusqu'à saint Thomas d'Aquin et nous avons entendu les théologiens et canonistes préconiser cette sorte de

confession. Durant la première moitié du XIIIe siècle elle revêt un caractère plus général. Nous avons aussi fait voir que, durant les siècles antérieurs, les fidèles confessent ordinairement leurs petites fautes à l'un ou l'autre de leurs compagnons. Cette pratique est encore explicitement recommandée à la fin du XIIe siècle par Raoul Ardent, qui conseille d'y recourir surtout le matin et le soir. Au début du XIIIe siècle, la plupart des théologiens et des canonistes font allusion à une pratique, d'après laquelle les clercs et les fidèles ne se confessaient déjà plus mutuellement les péchés véniels mais les accusaient d'une façon générale au prêtre. Ils font cependant également mention d'une institution existant dans plusieurs églises, où les assistants se confessaient encore deux à deux. Cette confession se pratiquait de préférence à Prime, pour expier les fautes commises pendant la nuit, et à Complies, pour implorer le pardon des péchés commis pendant le jour. Comme on le voit, la pratique primitive de l'aveu des fautes vénielles aux laïques évolue progressivement vers la forme actuelle de la confession générale.

A cette époque on attribue généralement la rémission, opérée par la confession des fautes vénielles aux laïques, à une vertu intrinsèque à l'aveu : la confusion et l'humiliation provoquées. C'est pourquoi on la range parmi les sacramentaux, considérés comme pouvant remettre les péchés véniels. Il existe toutefois encore quelques docteurs, comme Guillaume d'Auvergne, qui attribuent l'efficacité de cette confession aux prières du confesseur, théorie défendue dans les siècles antérieurs.

La pratique de révéler à ses semblables les fautes légères se rattache d'ailleurs parfaitement aux théories pénitentielles de cette époque. De l'avis général, en effet, il n'est point nécessaire de s'accuser au prêtre de ses péchés véniels pour en obtenir la rémission, d'abord parce qu'ils ne retranchent point le fidèle de la communion avec Dieu et avec l'Église, ensuite parce qu'ils ne constituent point l'objet du précepte de la confession, insinué par le Christ et promulgué par les apôtres. Il suffit donc de se les accuser mutuellement les uns aux autres. Nous avons d'ailleurs montré plus haut que les docteurs de cette période admettent une multitude de sacramentaux, auxquels ils attribuent la vertu de remettre les fautes légères.

Quant à la pratique de la confession des fautes mortelles aux laïques, telle qu'elle existait durant la première moitié du XIIIe

siècle, on peut l'expliquer en la rattachant à deux causes principales : l'influence considérable exercée par le traité *De vera et falsa poenitentia* et la doctrine pénitentielle de l'époque.

La plupart des théologiens et des canonistes s'en réfèrent explicitement à l'autorité du pseudo-Augustin pour fonder leur doctrine de la nécessité de l'aveu des péchés graves aux laïques. Très souvent même ils citent littéralement les textes de ce traité se rapportant à ce problème. L'influence profonde du *De vera et falsa poenitentia* ne doit point nous étonner, si l'on considère l'estime qu'on avait à cette époque pour le Docteur d'Hippone et la considération respectueuse dont on l'entourait. Les plus grands protagonistes des idées aristotéliciennes n'osent pas contredire saint Augustin dans les théories et les doctrines qui se rattachent à la foi ou aux mœurs. Albert le Grand ne déclare-t-il pas lui-même qu'il faut adhérer dans cette matière plutôt à saint Augustin qu'au philosophe ? Comme le traité du *De vera et falsa poenitentia* qui, deux siècles auparavant, avait fixé pour la première fois la doctrine de la confession des péchés mortels aux laïques, était universellement considéré comme une œuvre authentique du grand Docteur, il n'est pas étonnant que les théologiens et les canonistes, même les plus distingués, n'aient point osé contredire les principes défendus dans cet écrit.

De plus, comme nous l'avons montré, il faut très probablement chercher dans cette influence la raison dernière de la théorie outrée de saint Thomas, théorie plus ou moins opposée à sa doctrine générale du sacrement de Pénitence. Avec une théorie aussi précise de l'efficacité sacramentelle de l'absolution que celle du Docteur Angélique, on s'attendrait à le voir condamner la confession aux laïques avec les principes qui l'appuyaient. Or, il n'en est rien. Saint Thomas en est au contraire un des défenseurs les plus opiniâtres. Où en chercher la cause, sinon dans l'influence exercée sur lui d'abord par le pseudo-Augustin et ensuite, par son maître Albert le Grand ? Nous avons développé suffisamement ces conclusions dans la partie analytique.

La doctrine des auteurs de la première moitié du XIII^e^ siècle touchant la confession aux laïques cadre merveilleusement avec leurs théories pénitentielles générales. A cette époque, comme durant le siècle précédent, les docteurs soutiennent que, dans l'économie de la rémission des péchés, ce n'est pas tant la pénitence

extérieure qui importe que la pénitence intérieure, la contrition. Tout en enseignant que la rémission de la faute et de la peine éternelle est opérée par Dieu dans la contrition, ils ne rejettent cependant pas les autres parties de la Pénitence comme inutiles. Continuant les théories traditionnelles de la rémission des péchés, ils ne considèrent point encore cette dernière comme un effet unique résultant du concours des divers éléments sacramentels, mais comme des effets réalisés successivement par l'activité particulière de chaque élément. Regardant le pardon du péché comme une rémission *complète*, tant de la faute que de toutes les peines, éternelle et temporelles, les auteurs assignent à chaque partie de la Pénitence une activité déterminée dans la production de la grâce rémissive. La contrition est dite remettre la faute et la peine éternelle ; la confession, la satisfaction et l'absolution les peines temporelles. De l'avis de tous, il ne peut donc y avoir de rémission véritable sans une contrition sincère. Or, l'on admet que la confession en constitue le signe extérieur et que, sans l'aveu des péchés, là où il est possible, il ne peut y avoir de contrition véritable. Il faut donc se confesser pour autant qu'on peut le faire. Comme la confession aux laïques, aussi bien que celle qui est faite au prêtre, constitue le signe extérieur de la véritable contrition, il est naturel qu'on ait soutenu la nécessité ou du moins l'utilité de cette pratique en cas de nécessité et en l'absence du prêtre. Ainsi, la confession des péchés mortels, telle qu'elle est enseignée durant la première moitié du XIII^e^ siècle, se rattache étroitement aux théories fondamentales de cette époque sur la contrition et peut se légitimer en tant qu'elle est considérée comme le signe extérieur de la contrition, cause rémissive des péchés. C'est pourquoi les théologiens et canonistes de cette période soutiennent généralement que les pénitents qui, dans la nécessité, font l'aveu de leurs péchés à un laïque, en obtiennent la rémission *ex contritione*. La plupart ajoutent cependant que, dans ce cas, le pardon est opéré *ex contritione et ex desiderio sacerdotis*. On peut donner une double explication à cette dernière assertion. A cette époque l'absolution sacramentelle est considérée comme remettant complètement et définitivement le péché, de sorte que sans la soumission au prêtre, cette entière rémission est impossible. De la nécessité de l'absolution pour le pardon complet, les auteurs ont conclu logiquement à la nécessité du désir de l'absolution du prêtre dans le cas où il n'est pas possible de l'obtenir de fait.

D'un autre côté, nous avons établi antérieurement que la confession sacramentelle, c'est-à-dire celle qui est faite au prêtre, est considérée universellement comme obligatoire pour le salut, en tant que constituant l'objet d'un précepte divin. Se basant sur ces deux principes fondamentaux, on enseigne la nécessité absolue de la confession, à tel point que, si l'on ne peut s'acquitter de fait de cette grave obligation, il faut au moins en avoir le désir. Or, ce désir s'exprime extérieurement dans la confession aux laïques, qui constitue donc le signe, non seulement de la contrition, mais aussi du désir du pénitent de se soumettre au prêtre.

Il est donc logique que, partant de ces théories fondamentales, les docteurs de cette période aient conclu, sinon à la nécessité, du moins à l'utilité de la confession aux laïques.

Une autre doctrine qui a pu déterminer les auteurs à défendre la nécessité ou du moins la légitimité de la confession des péchés mortels aux laïques, est celle de l'absolution déprécative. Plusieurs d'entre eux, tout en considérant l'absolution comme la forme du sacrement de Pénitence, ne lui accordent cependant pas encore une activité sacramentelle *ex opere operato*. Ils font consister l'absolution dans une prière, une invocation, une supplication faite à Dieu pour implorer le pardon des péchés confessés. Ils réduisent de la sorte l'activité de l'absolution déprécative à une simple efficacité *ex opere operantis*. Telle est la doctrine explicite de Guillaume d'Auvergne. Or, de l'avis de ces auteurs, l'absolution déprécative peut être donnée aussi bien par un laïque que par un prêtre. Dans sa réponse à la question : « peut-on indifféremment se confesser à un prêtre ou à un laïque ?» Alexandre de Halès distingue cinq sortes d'absolution : « potestas absolvendi auctoritatis, excellentiae, commissionis sive ministerii, ex merito vitae et ex unitate fidei ». La première n'appartient qu'à Dieu seul, la deuxième revient au Christ, la troisième aux prêtres, la quatrième aux saints de l'Église et la cinquième à tous les fidèles. Or, de l'avis du Docteur franciscain lui-même, les deux dernières absolutions constituent plutôt une imploration d'absolution qu'une absolution proprement dite. Il en résulte que l'absolution déprécative n'a qu'une simple efficacité d'intercession, commune à la prière du prêtre et à celle du laïque (1).

(1) Multiplex est potestas absolvendi sicut dicunt quidam : quaedam est auctoritatis et haec est solius Dei. Alia est excellentiae et haec est

Nous pouvons citer enfin une dernière doctrine, qui a pu influencer les théologiens et les canonistes dans la détermination de leur théorie touchant cette pratique. Il s'agit du parallèle établi entre le sacrement du Baptême et celui de la Pénitence. Ces deux sacrements étaient considérés, en effet, comme des *sacramenta necessitatis*, et à ce point de vue ils étaient généralement placés sur le même pied. Or, concédant aux laïques le pouvoir d'administrer le Baptême en cas de nécessité, on comprend qu'on ait également conclu à l'opportunité de leur confesser ses fautes à défaut d'un prêtre.

Il résulte de ces considérations que les théories, défendues par les scolastiques de la première moitié du XIIIe siècle, cadrent parfaitement avec leurs principes pénitentiels fondamentaux et avec leurs doctrines de l'activité et de l'efficacité du sacrement de Pénitence.

Un seul Docteur semble faire exception. C'est saint Thomas d'Aquin. Il est, en effet, incompréhensible qu'armé d'une doctrine aussi nette, aussi précise que la sienne, il ait attribué à la confession aux laïques la valeur excessive exposée plus haut. Le Docteur Angélique rejette tous les principes fondamentaux qui, chez les autres, peuvent légitimer leur doctrine. Il ne considère plus la contrition comme la partie principale de la Pénitence. Il ne lui attribue plus la rémission de la faute et de la peine éternelle mais considère cette dernière comme un effet sacramentel de l'absolution sacerdotale. Il rejette l'absolution déprécative comme inefficace pour la rémission des péchés et ne retient à cet effet que

Christi hominis. Alia est commissionis sive ministerii et haec est sacerdotis, cui est commissa potestas absolvendi in susceptione ordinis sacerdotalis. Alia est ex merito vitae, et haec est virorum sanctorum. Alia est ex unitate fidei et haec est omnium fidelium. Illi duo modi ultimi potius dicunt impetrationem absolutionis vel implorationem quam efficaciam vel iudicium. *Summa theol.*, Pars IV,quaest. 19, membr. 1, art. 1, Cologne, 1622, p. 596. Plus loin, il écrit : « In forma absolutionis praemittitur oratio per modum deprecativum et subiungitur absolutio per modum indicativum : et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit ». *Ibid.*, quaest. 21, membr. 1, *op. cit.*, p. 614. La première absolution précède le pardon et l'implore ; la seconde, au contraire, suppose déjà la rémission et remet *ex opere operato* les seules peines temporelles et réconcilie le pécheur avec l'Église. La première absolution est déprécative et, comme telle, commune au prêtre et au laïque ; la seconde est indicative et sacramentelle.

l'absolution indicative. Il enseigne explicitement que, pour le sacrement de Pénitence, toute la vertu sacramentelle part du ministre. Tous ces points ont été établis antérieurement.Comment expliquer qu'avec de tels principes, saint Thomas accorde encore à la confession aux laïques la valeur et l'importance que nous connaissons? Nous y avons répondu plus haut. Il s'efforce toutefois de donner une solution à cette question embarrassante et de justifier sa doctrine. Distinguant dans le sacrement de Pénitence un double élément, à savoir, un premier qui regarde le prêtre ou l'absolution et un autre qui regarde le pénitent ou la contrition, la confession et la satisfaction, il soutient que l'un et l'autre appartiennent à l'essence du sacrement. D'où il conclut qu'il faut toujours poser l'élément qu'il est possible de réaliser. Il en resulte qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, le pécheur est tenu de poser les actes pénitentiels requis de sa part, c'est-à-dire, la contrition et la confession. Il devra donc se confesser dans ces circonstances à un laïque pour réaliser la partie subjective du sacrement. Quant à la partie objective, l'absolution, elle sera suppléée par Dieu, le Prêtre suprême. Le Docteur Angélique conclut que la confession, faite dans ces conditions à un laïque, accompagnée du vœu du prêtre, est sacramentelle d'une certaine façon, notamment en tant que, par elle, la partie subjective du sacrement est réalisée. Cet aveu ne constitue toutefois pas un sacrement parfait parce que la partie objective et formelle, celle qui ne peut être produite que par le prêtre, fait défaut.

Pour démontrer la nécessité de la confession aux laïques, saint Thomas introduit donc dans la théologie un principe nouveau, à savoir, qu'il faut poser toutes les parties du sacrement de Pénitence qu'il est possible de réaliser. En d'autres mots, le pénitent doit accomplir tous les actes subjectifs possibles, qui constituent la matière de ce sacrement. De la sorte la doctrine du Docteur Angélique rentre plus ou moins dans la trame générale de sa théorie pénitentielle. Cette raison sera reprise dans la suite par les théologiens et les canonistes qui partageront l'avis de saint Thomas ; fait qui confirme la pensée fondamentale de cette dissertation, à savoir qu'à chaque changement de l'explication théologique de la Pénitence correspond une nouvelle explication théologique de la confession des péchés mortels aux laïques.

CINQUIÈME PARTIE

LA CONFESSION AUX LAIQUES DEPUIS SAINT THOMAS JUSQU'AU BIENHEUREUX JEAN DUNS SCOT

CHAPITRE PREMIER

Évolution de la Discipline pénitentielle

Dans les parties précédentes de cet ouvrage nous avons vu les théologiens antérieurs au Docteur Angélique concentrer principalement leur attention sur les textes scripturaires et patristiques qui attribuent la justification à la contrition. Ils devaient en conséquence restreindre les effets de l'absolution dont, pour se conformer à la doctrine traditionnelle de l'Église, ils ont cependant toujours affirmé l'efficacité sacramentelle. A leurs yeux, la confession semble avoir été établie plutôt pour obliger les pénitents à manifester leur contrition que pour soumettre leurs péchés à l'absolution du prêtre. De là cette conséquence, que le pouvoir des clefs confié aux prêtres ne s'étend pas jusqu'à la rémission de la faute mortelle et de la peine éternelle et que l'absolution du prêtre ne constitue qu'une déclaration du pardon obtenu de Dieu

Nous avons également établi que la position prise par saint Thomas est tout autre : l'absolution sacerdotale non seulement signifie le pardon du péché mais elle produit *ex opere operato* la rémission de la faute mortelle et de la peine éternelle. Cependant, en donnant à l'absolution le rôle principal dans le sacrement, saint Thomas y garde une place importante à la contrition aussi bien qu'à la confession et à la satisfaction, qui constituent la matière du sacrement. D'après la doctrine du Docteur Angélique, un sacrement ne peut exister sans que la matière et la forme en soient réalisées. De même donc que pour obtenir la justification par le Baptême il ne suffit pas de prononcer les paroles constituant la forme, mais qu'il faut aussi de l'eau à laquelle ces paroles confèrent la vertu du sacrement, ainsi la rémission des péchés est

l'effet, non seulement de la vertu des clefs dont elle dépend principalement, mais aussi, quoique secondairement, de la vertu des trois actes du pénitent. Ainsi la question, mal résolue auparavant, parce qu'on supposait que les divers éléments du sacrement agissaient successivement et produisaient chacun des effets distincts, se trouve dès lors parfaitement et adéquatement résolue par l'Ange de l'École. Considérant ce sacrement comme un tout, composé de parties qui ne peuvent agir l'une sans l'autre, il attribue chacun des effets réalisés et en particulier le principal, la rémission des péchés, à l'action simultanée des diverses parties et non plus exclusivement à l'une ou à l'autre d'entre elles, comme on l'avait fait jusque là. Ainsi se trouvent également conciliés les enseignements de l'Écriture et de la Tradition, reproduits lamplement et juxtaposés en quelque sorte par les auteurs antérieurs, d'après lesquels, d'une part, les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés et, d'autre part, ils ne peuvent les remettre qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire à ceux qui, animés d'une véritable contrition, demandent l'absolution (1).

La doctrine du Docteur angélique ne tarda pas à prévaloir dans le monde théologique. Elle fut défendue en particulier par les auteurs dominicains, qui considèrent l'absolution sacerdotale comme l'élément principal et essentiel du sacrement de Pénitence, en tant que son efficacité s'étend, non seulement à la rémission d'une partie des peines temporelles, mais aussi à la rémission de la faute et de la peine éternelle. Telle est la doctrine explicite de Pierre de Tarentaise (le futur Innocent V), de Hugues de Strasbourg, de Guillaume de Paris, etc. Le premier enseigne que le pouvoir des clefs concourt instrumentalement à la production de la grâce, en tant qu'il produit dans le pénitent les dispositions nécessaires à l'infusion de la grâce justificative, mais nullement en tant qu'il en constitue la cause efficiente principale et immédiate (2). Hugues de Strasbourg, au contraire, semble partisan

(1) A. VACANT, *Absolution. Sentiments des anciens scolastiques*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. I, col. 177-180.

(2) Verius et communius dicendum quod sacramentum penitentie sive virtus clavium operatur instrumentaliter ad gratiam et iustificationem disponendo, non ipsam gratiam vel iustificationem efficiendo principaliter et immediate, quia hoc est solius dei nam ad mundationem actualis culpe valet absolutio sacramentalis quia sacramentum hoc habet pro materia actum hominis. BRUGES, *Bibl. munic.*, cod. 187, fol. 82r".

de la causalité morale des sacrements. Il les considère en effet comme des vases contenant les grâces curatives et justificatives que le Sauveur nous a méritées et qui, par eux, descendent du Christ dans les fidèles (1). Guillaume de Paris, de son côté, enseigne que l'absolution opère la rémission des péchés par la vertu divine agissant dans le pouvoir des clefs que le Christ a communiqué aux apôtres et, par ces derniers, aux prêtres (2).

Jean de Fribourg est très explicite à ce sujet. S'étant demandé quelle part il faut attribuer au prêtre dans la rémission des péchés, il allègue, à la suite de Pierre de Tarentaise, les divers sentiments des auteurs (3).Selon les uns, l'absolution sacerdotale ne contribuerait en rien à produire la grâce justificatrice ; elle se bornerait à la simple constatation ou manifestation de la rémission opérée par Dieu (4). Il oppose à cette assertion que le sacrement de la Loi Nouvelle ne produirait point ce qu'il signifie (5). Selon d'autres, le pouvoir des clefs n'opèrerait pas dans l'absolution mais seulement dans le vœu de la recevoir que suppose la véritable contrition (6). Il rejette également cette opinion, affirmant qu'une chose doit être plus efficace « réalisée de fait » que seulement « voulue ou désirée » (7). D'autres encore soutiennent que l'absolution ne produit le pardon que *per modum supplicationis* (8).

(1) Sacramenta dicuntur vasa gratiae et causa... quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo oportet hauriri. *Compendium theologicae veritatis*, lib. VI, cap. 4, dans *Alberti Magni Opera omnia*, t. XXXIV, Paris, 1895, p. 203.

(2) Ideo verba predicta, scil. « absolvo te » operantur solum virtute divina. *Dialogus de sacramentis*, Paris, 1515, p. 28. Et quia per peccatum mortale eiicitur homo a regno celorum, ideo absolutio mortalis peccati ad solos sacerdotes pertinet quia huiusmodi ordinis clavem habent. *Ibid.*, p. 35.

(3) Quero etiam quid remittat sacerdos in penitentia. Resp. secundum Pe., dist. 18 : recitat de hoc multas opiniones. *Summa confessorum*, lib. III, tit. 34, De poenitentiis et remissionibus, quaest. 177, Lyon, 1518, p. 204v°.

(4) Quidam dixerunt quod virtus clavium in remissione culpe et pene nihil operatur efficiendo sed tantum ostendendo. *Ibid.*

(5) Sed contra hoc est quia sic sacramentum nove legis non efficit quod figurat. *Ibid.*

(6) Alii dicebant quod non operatur in actu absolutionis sed in proposito penitentis in ipsa contritione. *Ibid.*

(7) Sed contra est quia unumquodque virtuosius est quando est in actu quam quando est in habitu solum. *Ibid.*

(8) Alii dicebant quod operatur per modum supplicationis. *Ibid.*

Il clôt cet exposé en remarquant que la thèse la plus vraie et la plus commune est celle qui enseigne que le sacrement de Pénitence concourt instrumentalement à la production de la rémission des péchés, en tant qu'il dispose le pénitent à l'infusion de la grâce justificatrice, mais nullement en tant qu'il constitue la cause efficiente principale et immédiate du pardon (1). Jean de Fribourg concorde donc parfaitement avec Pierre de Tarentaise qu'il ne fait, d'ailleurs, que transcrire littéralement. Guillaume de Cayeux défend la même opinion (2).

La doctrine de l'efficacité sacramentelle *ex opere operato* ne constitue cependant pas une note distinctive des théologiens de l'Ordre de saint Dominique. On trouve les mêmes théories chez des docteurs du clergé séculier. Ainsi Henri de Gand enseigne explicitement que l'absolution concourt à la rémission de la faute et de la peine éternelle en vertu du pouvoir des clefs propre au prêtre (3).

L'enseignement des docteurs franciscains n'est pas moins formel. Richard de Mediavilla affirme que l'absolution constitue la partie la plus importante du sacrement de Pénitence. Il écrit que l'élément qui coopère le plus efficacement *ex vi sacramenti*

(1) Verius et communius dicendum quod sacramentum penitentie sive virtus clavium operatur instrumentaliter ad gratiam et iustificationem disponendo, non ipsam gratiam vel iustificationem efficiendo principaliter et immediate, quia hoc est solius dei. *Ibid.*

(2) Quid remittat sacerdos in penitentia? Dicendum quod absolutio sacerdotalis instrumentaliter operatur animam ad gratiam disponendo, non ipsam gratiam infundendo. Unde in accedente non habente obicem datur gratia sicut agit aqua baptismi ad mundationem peccati originalis. *Summa Casuum*, dans *Bibl. Vaticane*, cod. vatic. lat. 2306, fol. 157v'' et Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 2486, fol. 187r'.

(3) Effectus sacramenti poenitentiae vi clavium maxime in absolvendo poenitentem postquam fuerit confessus, multiplex est. Primus maculae peccatorum ablutio. Secundus divinae offensae placatio. Tertius poenae aeternae debitae peccato in poenam temporalem commutatio. Quartus illius poenae temporalis saltem pro parte remissio. Quintus est gratiae augmentatio. Sextus est ecclesiae militanti reconciliatio. *Aurea quodlibeta*, quodlib. VII, quaest. 22, t. I, Venise, 1608, p. 414. Quo ad Dei offensam ut ei reconciliatur, quo ad maculam, ut peccator ab ea mundetur, quo ad reatum, ut poena aeterna in temporalem mutetur : ista enim tria pertinent ad effectum poenitentiae principalem et delentur per unicum actum absolutionis per illum, qui habet absolvendi potestatem. *Ibid.*, quaest. 24, t. I, p. 426.

à la rémission de la faute et de la peine éternelle doit être considéré comme la partie principale et essentielle. Or, continue-t-il, si l'on compare l'effet produit *ex vi sacramenti* par la contrition à celui qu'opère l'absolution, il faut dire que le premier ne peut atteindre à l'importance du second, parce que la contrition ne concourt pas d'une façon aussi efficace que l'absolution à la rémission de la faute. Le prêtre étant le remplaçant et le vicaire du Christ, ses actes doivent produire un effet plus grand que les actes du pénitent (1). De plus, tout en attribuant à Dieu seul le pouvoir d'autorité ou celui de remettre effectivement les péchés par l'infusion de la grâce et au Christ le pouvoir d'excellence ou celui d'ouvrir le ciel par la vertu de sa passion, Richard reconnaît aux prélats de l'Église le pouvoir ministériel ou celui d'ouvrir le ciel par l'administration des sacrements qui opèrent par la vertu de la passion du Christ(2). L'efficacité de l'absolution s'étend donc à la rémission de la faute et de la peine éternelle, sinon *effective* du moins *ministerialiter et instrumentaliter*. Le prêtre coopère par l'absolution comme un instrument qui, en raison de la vertu divine travaillant par lui et en lui (3), contribue à produire directement, non pas la grâce justificatrice, mais une disposition exi-

(1) Illa pars sacramenti penitentie est principalior que magis ex vi sacramenti cooperatur ad remissionem culpe et pene eterne... Si autem consideratur illud ad quod operatur compunctio ex vi sacramenti, sic dico quod non ita cooperatur principaliter ad remissionem culpe sicut absolutio sacerdotalis ; quia cum sacerdos sit vicarius Christi principalius et per prius assistit verbis suis, in quibus absolutio consistit, virtus sanctificans quam partibus sacramenti que sunt ex parte penitentis. *IV Sentent.*, dist. XVI, art. 1, quaest. 2, sans indication de lieu, 1512, p. 96^{r}''.

(2) Claves regni celorum date sunt ecclesie... Claves enim ecclesie sunt quedam potestas ad aperiendum et claudendum hominibus regnum celorum... Et hec potestas triplex est : quedam auctoritatis, que est in solo deo, qui solus aperit effective per infusionem gratie... Quedam excellentie, scil. in Christo ratione humane nature, que celum aperit per meritum passionis sue. Alia ministerialis, scil. in prelatis ecclesie qui celum aperiunt per ministerium sacramentorum que operantur in virtute passionis Christi. *IV Sent.*, dist. XVIII, art. 1, quaest. 1, *op. cit.*, p. 112$^{v'-v''}$.

(3) Sacerdos operatur per istas claves instrumentaliter et sicut minister ; et instrumentum efficaciam non habet in agendo nisi secundum quod movetur a principali agente. *IV Sent.*, dist. XVIII, art. 1, quaest. 4, *op. cit.*, p. 113^{r}.

geant cette grâce (1). L'absolution constitue de la sorte la cause instrumentale et dispositive de la grâce. Un autre franciscain, Alexandre d'Alexandrie, défend la même doctrine et enseigne à son tour que le sacrement de Pénitence s'étend à la rémission de la faute à la façon d'un instrument qui concourt avec l'agent principal à produire son effet (2).

Toutefois, si nous pouvons admettre avec Jean de Fribourg que le sentiment attribuant à l'absolution une efficacité sacramentelle *ex opere operato* constitue la thèse la plus communément reçue par les auteurs postérieurs à saint Thomas, il ne faut pourtant rien exagérer. Aussi n'oserions-nous point soutenir qu'il n'existe plus guère d'autre opinion à ce sujet. Les témoignages contraires sont trop explicites. Il se trouve, en effet, des docteurs qui défendent encore le rôle principal de la contrition dans la rémission des péchés. Ainsi le cardinal d'Ostie, Henri de Segusio (Hostiensis), enseigne explicitement que la faute et la peine éternelle ne peuvent être remises que par Dieu dans la contrition et que toute l'efficacité sacramentelle de l'absolution se réduit à diminuer ou à remettre les peines temporelles (3). Comme les

(1) Quamvis sacerdos absolvendo remittere non possit maculam effective secundum quod dicit magister in littera, quia sic solus deus peccatum dimittit, tamen ministerialiter et instrumentaliter illi qui per attritionem removet obstaculum gratie spiritus sancti dispositive remittit maculam peccati, in quantum suo ministerio assistit virtus divina que peccatum remittit... Ideo sacerdos virtute clavium ad eterne pene remissionem disponit, quam virtus divina principaliter et effective remittit, sicut maculam peccati. *IV Sentent.*, dist. XVIII, art. 2, quaest.1, *op. cit.*, p. 113$^{v'-v''}$.

(2) Sacramentum penitentie se extendit ad culpe dimissionem seu gratie collationem non sicut principale sed sicut instrumentum, ita quod in eis est subjective aliquid absolutum. *Lectura super II, III et IV Sententiarum*, Florence, *Bibl. Laurent.*, S. Croce, cod. Plut. XXIV. Dext. 4, (sans pagination).

(3) Tu dic quod quicumque christianus mortaliter peccat duplici vinculo ad satisfaciendum astringitur : unum quo ligatur quo ad Deum et istud in contritione remittitur ; aliud quo ad Ecclesiam et hoc per confessionem et satisfactionem injunctam et absolutionem presbyteri relaxatur et haec comprobant dicta exempla (à savoir celui de Lazare ressuscité et des dix lépreux).Ergo quo peccator ligatus est apud Deum in culpae remissione, subaudi per contritionem obtenta dissolvitur ; illud autem quo ligatus est apud ecclesiam cum sententia remittitur, subaudi, vel cum a presbytero absolvitur, relaxatur. Sacerdos ergo Dei minister ei cui jam Dominus per cordis contritionem peccatum dimisit, satisfac-

auteurs de la période antérieure, Henri de Segusio distingue, dans le pouvoir des clefs, un triple mode de lier et de délier. Les ministres de l'Église exercent ce pouvoir, d'abord, quand ils déclarent le pécheur lié ou délié par Dieu ; ce qu'il démontre par l'exemple des lépreux que le Seigneur avait guéris avant de les envoyer aux prêtres et par l'exemple de Lazare que le Christ avait ressuscité avant de le livrer aux apôtres pour le délier. Les prêtres sont censés lier encore quand ils imposent des satisfactions et délier quand ils les diminuent ou admettent les pénitents aux sacrements. Ils lient et délient d'une troisième façon en portant des sentences d'excommunication ou en les levant (1).

La même opinion est défendue par le dominicain Romain de Rome, contemporain de saint Thomas. Dans sa réponse à la question « le prêtre peut-il remettre la faute et la peine? », il expose d'abord le sentiment de Hugues de Saint-Victor, d'après lequel Dieu remet la faute et le prêtre la peine éternelle (2). Il développe

tionem imponit et poenam temporalem injungit, alleviat vel remittit. Et sic Dominus remittit poenam aeternam, presbyter temporalem quia pro quolibet peccato haec duplex poena debetur. *Summa aurea*, lib. V, De poenitentiis et remissionibus, cap. 6, Lyon, 1568, p. 406 $^{v'-v''}$. On retrouve la même doctrine dans son commentaire sur les Décrétales de Grégoire IX : Pro omni peccato duplex pena debetur : temporalis et eterna. Sed per contricionem pena eterna dimittitur sive in temporalem commutatur. Temporalis vero per satisfactionem remittitur. *Apparatus super libris Decretalium*, lib. V, tit. De penitentiis et remissionibus, t. II, Strasbourg, 1512, p. 339$^{v'}$.

(1) Dicuntur autem sacerdotes ligare et solvere multis modis. Primo ligant vel solvunt, id est, ligatum vel solutum ostendunt, sicut patet in leprosis quos Deus primo per se mundavit,demum ad sacerdotes misit per quos ostenderentur mundati esse. Item in exemplo Lazari,..... Secundo ligant cum satisfactionem imponunt confitentibus,vel solvunt cum de ea aliquid dimittunt vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt..... Tertio ligant vel solvunt excommunicando vel sententiam relaxando..... Nam solus deus peccata dimittit, ut dictum est. *Summa aurea*, lib. V, tit. De remissionibus, cap. 1, Lyon, 1568, p. 435^{v1}. Le commentaire sur les décrétales donne la même doctrine. Commentant les mots « et claves », il écrit : « ex quorum potestate prelati ligant et solvunt. Primo excommunicando vel sententiam relaxando. Secundo ligatum vel solutum ostendendo,ut patet in exemplo leprosorum et lazari. Tertio ligant penitentias imponendo, solvunt ipsum relaxando vel indulgentiam concedendo ». *Op. cit.*, p. 344^{r1}.

(2) Utrum scil. culpam vel penam tollere possit sacerdos? Tangit autem circa hoc diversas opiniones. Quibusdam enim videtur quod deus suscitat

ensuite la thèse du Maître des Sentences qui réserve à Dieu la rémission de la faute et de la peine éternelle (1). Il expose enfin le triple mode dont les ministres de l'Église peuvent exercer le pouvoir des clefs, d'abord, en manifestant la rémission déjà opérée par Dieu (2) : ce qu'il démontre par l'exemple du lépreux de l'Évangile que le Christ guérit lui-même avant de l'envoyer aux prêtres chargés de constater la guérison opérée par le Sauveur (3) ; ensuite, en imposant des satisfactions, en diminuant les pénitences et en réconciliant les pécheurs avec l'Église (4) ; enfin, en portant l'excommunication (5).

Le dominicain Burchard de Strasbourg semble défendre la même thèse. Il soutient que, d'après l'opinion la plus répandue, Dieu remet directement les péchés dans la contrition (6). Il appuie cette doctrine sur l'exemple des lépreux guéris par le Christ avant d'arriver chez les prêtres et celui de Lazare ressuscité par le Sauveur avant d'être livré aux disciples chargés de le délier (7).

aninam a morte culpe, sacerdos vero dimittit reatum culpe ; unde deus prius lazarum vivificavit, deinde apostolis solvendum tradidit. *Bibl. Vaticane*, cod. Ottob. lat. 1430, fol. 115r°.

(1) Aliis enim videtur quod solus deus sicut animam vivificat interius tollendo culpam sic et debitum pene eterne relaxat et tamen sacerdotibus tradita est potestas remittendi peccatum et dimittendi ; sicut enim solus deus potestatem baptizandi sibi retinuit ita et penitentie et hanc sententiam Magister proponit tanquam rationalem. *Ibid.*

(2) Postea dat unum modum quo sacerdotes dicuntur solvere et ligare dicens quod deus per se dimittit culpam mundando animam a macula culpe et solvendo debitum pene eterne ; sacerdotes enim dimittunt et solvunt, dimissionem factam vel non factam manifestando et ostendendo. *Ibid.*

(3) Unde et deus primo per se leprosum sanitati restituit, deinde ad sacerdotes misit quorum judicio ostenderetur mundatus. *Ibid.*

(4) Postea ponit alium modum quo sacerdotes dicuntur ligare vel solvere. Dicuntur enim ligare in quantum penam satisfactoriam confitentibus imponunt, solvere, vero in quantum de satisfactione debita aliquid relaxant et purgatos ad sacramentorum communionem admittunt et sic ecclesie reconciliant. *Ibid.*

(5) Postea ponit tertium modum quo sacerdotes solvunt et ligant, scil. per excommunicationem. *Ibid.*

(6) Effectus contritionis secundum celebriorem opinionem quod deus sola cordis contritione peccata dimittit vere contritis. *Summa abbreviata de poenitentia*, Florence, *Bibl. nation.*, A. 4. 254 (sans pagination).

(7) Quod patet per exemplum de lazaro (Joann. XI) quem suscitavit priusquam a discipulis solvitur. Item per leprosos(Lc. xvii) qui antequam venirent ad sacerdotem mundati sunt. *Ibid.*

Il réduit le pouvoir des clefs au triple mode de lier et de délier exposé plus haut (1) et ajoute qu'il faut interpréter les paroles du Christ : « quodcumque ligaveris (vel solveris) super terram erit ligatum (vel solutum) et in coelis » de cette triple façon d'exercer le pouvoir des clefs (2).

Il faut remarquer que ce triple mode de lier et de délier le pécheur n'est pas seulement admis par ceux qui considèrent la contrition comme la partie la plus importante de la Pénitence, mais aussi (ce qui est plus surprenant) par des théologiens qui étendent l'efficacité sacramentelle de l'absolution à la rémission de la faute et de la peine éternelle. Ainsi Jean de Fribourg (3) et Guillaume de Cayeux (4) répètent à peu près littéralement les textes analysés d'Henri de Segusio et de Burchard de Strasbourg. Cette conception de la triple façon d'exercer le pouvoir des clefs,

(1) Verum est quod deus in contritione peccata dimittit et tamen sacerdotes dicuntur ligare et solvere. Et hoc tribus modis : uno quia ligatum vel solutum ostendunt, alio quia satisfactionem penitentie imponunt vel de ea aliquid dimittunt vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt. Tertio excommunicant vel absolvunt. *Ibid.*

(2) Iuxta hos tres modos intelligitur auctoritas illa : quecumque ligaveris et quecumque solveris super terram, clave scil. non errante, erit ligatum vel solutum et in celis quia quod in talibus pars ecclesie militantis facit in terris approbat pars eiusdem triumphantis in celis. *Ibid.*

(3) Licet solus deus vere ac proprie dimittat peccata et debitum pene eterne, dicuntur tamen sacerdotes ligare et solvere tribus modis. Primo ligant vel solvunt, i.e. ostendunt aliquem ligatum vel solutum. Unde dominus leprosos per se prius restituit sanitati, deinde ad sacerdotes misit quorum iudicio ostenderentur mundati. Item lazarum prius suscitavit, deinde mandavit discipulis solvere suscitatum... Secundus modus ligandi est cum satisfactionem penitentie imponunt confitentibus vel solvendi cum de ea aliquid dimittunt vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt.Tertius modus est qui fit per excommunicationem. *Summa confessorum*, lib. III,tit. 34, De penitentiis et remissionibus, quaest. 178, Lyon, 1518, p. 205$^{r'}$.

(4) Qualiter sacerdotes dicantur ligare et solvere. Dicendum quod Christus est qui principaliter agit solvendo et tamen dicuntur tripliciter sacerdotes ligare et solvere: primo illos solutos vel ligatos ostendendo ; secundo ad penitentiam obligando vel de ea minuendo et ad sacramenta recipiendo ; tertio per sententiam excommunicationis. *Summa casuum*, Cod. Vatic. lat. 2306, fol. 157$^{v''}$-158$^{r'}$ et Bruxelles, *Bibl. royale*, cod. 2486, fol. 187 $^{r'}$.

communiqué par le Christ aux prêtres, sera reprise et développée par la plupart des docteurs du XIVe siècle.

Une autre considération importante est celle-ci : les auteurs qui admettent l'efficacité de l'absolution *ex opere operato* dans la rémission de la faute et de la peine éternelle, considèrent également les parties subjectives comme nécessaires au pardon des péchés. Pierre de Tarentaise soutient que les actes du pénitent sont exigés pour la rémission, en tant qu'ils constituent des conditions absolument requises pour que le prêtre puissse prononcer le jugement ou donner l'absolution (1). Guillaume de Paris défend une théorie semblable, de même Henri de Gand (2). Le franciscain Richard de Mediavilla semble se rallier à la doctrine de Pierre de Tarentaise. D'après lui les trois parties subjectives constituent des parties intégrantes de la Pénitence ; il fonde la nécessité des actes du pénitent sur le jugement à porter par le prêtre ou sur l'absolution (3).

Nous pouvons donc conclure que, dans l'enseignement presque général des auteurs de la seconde moitié du XIIIe siècle, l'absolution est la cause instrumentale dispositive de la rémission de la faute et de la peine éternelle,et la contrition la partie matérielle essentielle ou intégrante de la Pénitence sans laquelle ce sacremen ne serait point complet.

(1) In sacramento penitentie fit emenda voluntaria et per viam iudicii, unde per viam iudicii voluntarie recepti. Ad subeundum ergo sponte iudicium requiritur contritio. Sequitur apud iudicem spontanea confessio, sequitur emende a iudice imposite solutio. Ideo ad perfectionem esse penitentie sacramenti requiruntur hec tria. Bruges, *Bibl. munic.*, cod. 187, fol. 68v'.

(2) Quaedam sunt in sacramento poenitentiae quae sunt essentialia et de eius integritate ut competens contritio, integra confessio, conveniens satisfactio. Si quo ad aliquod horum minueretur sacramentum poenitentiae in ipsam audiendo et absolvendo, tunc nihil posset agere contra illam. *Aurea quodlibeta*, lib. IX, quaest. 24, t. II, Venise, 1608, p. 122.

(3) Quarto modo (quando penitentia accipitur pro penitentia que est sacramentum) sunt (contritio, confessio et satisfactio) partes penitentie integrales. Sacramentum enim penitentie sine tribus predictis non integratur. Cum enim in penitentie sacramento sit emenda voluntaria per viam iudicii voluntarie suscepti requiritur ibi quedam citatio ad voluntarie subeundum illud iudicium, et hec est cordis compunctio, et coram iudice veritatis confessio et secundum arbitrium iudicis satisfactio vel in re vel saltem in proposito. *IV Sentent.*, dist. XVI, art.1, quaest. 1, sans indication de lieu, 1512, p. 96r'.

Le bienheureux Jean Duns Scot, continuant le mouvement imprimé par saint Thomas à la théologie du sacrement de Pénitence, le dépassa bientôt et opposa aux enseignements du prince de la théologie une doctrine caractéristique qui, à son tour, exerça une profonde influence, parfois même en dehors de l'école scotiste. Les scolastiques, ayant transporté la théorie hylémorphiste dans les sacrements, se sont trouvés fort embarrassés lorsqu'il s'est agi de déterminer la matière et la forme du sacrement de Pénitence. Tous les théologiens après saint Thomas sont d'accord pour dire que la forme de ce sacrement est l'absolution du prêtre. Ils se séparent quand il s'agit d'en déternminer la matière. Il est communément admis que les péchés, commis après le Baptême, sont la matière éloignée de ce sacrement. Toute la question roule sur la matière prochaine qui doit concourir immédiatement à la confection du sacrement de Pénitence. Deux opinions principales partagent les théologiens. La première met la matière prochaine du sacrement de Pénitence dans la contrition, la confession et la satisfaction, de sorte que ces trois actes appartiendraient à l'essence même du sacrement. C'est l'opinion de saint Thomas et de son école. D'autres, au contraire, sous la conduite de Duns Scot, ne considèrent point ces trois actes comme la matière prochaine proprement dite du sacrement et refusent de la faire entrer dans l'essence du sacrement de Pénitence.

Le Docteur subtil fait consister l'essence de ce sacrement uniquement dans l'absolution prononcée par le prêtre. Il définit, en effet, la Pénitence « l'absolution de l'homme pénitent, prononcée par un prêtre ayant juridiction, signifiant efficacement l'absolution du péché, opérée dans l'âme en vertu de l'institution divine » (1). Quant aux parties subjectives, elles n'entrent point dans l'essence du sacrement (2). La contrition et la confession

(1) Poenitentia est absolutio hominis poenitentis facta certis verbis, cum debita intentione prolatis a sacerdote iurisdictionem habente, ex institutione divina efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato. *Opus Oxoniense, IV Sentent.*, dist. XIV, quaest. 4 *Opera omnia*, t. XVIII, Paris, 1894, p. 139.

(2) De poenitentiae sacramento dico quod ista tria nullo modo sunt partes eius, quia ut dictum est dist. XIV, poenitentiae sacramentum est illa absolutio sacramentalis, facta certis verbis, etc. Huius autem nulla pars est contritio, quae est quoddam spirituale in anima, neque confessio

constituent des eléments préalables, requis nécessairement pour que l'acte judiciaire du prêtre puisse s'exercer et la satisfaction est comme le complément obligé de ce jugement. Ainsi la confession est exigée parce que, sans elle, la sentence du prêtre serait arbitraire ; l'utilité de l'absolution est subordonnée au repentir et la satisfaction doit compléter l'œuvre du pardon accordé par le prêtre (1). Duns Scot considère donc les trois actes du pénitent comme des simples parties intégrantes du sacrement de Pénitence, tout en maintenant qu'ils n'entrent point dans la constitution du signe sensible, cause efficace de la grâce, de la même manière que l'eau, versée par le prêtre sur le front du baptisé, entre dans la constitution du Baptême. Quelle est alors, d'après Duns Scot, la matière prochaine du sacrement de Pénitence? Le Docteur subtil ne s'est point prononcé lui-même à ce sujet. Des disciples cependant ont cru pouvoir la déduire de la définition qu'il donne de ce sacrement et ils enseignent que la matière prochaine se trouve dans les mots mêmes de l'absolution : *facta certis verbis*. Telle est l'opinion des théologiens scotistes, anciens et modernes (2).

Le Docteur subtil enseigne ensuite que l'absolution n'opère pas immédiatement et principalement le pardon des péchés, mais s'étend médiatement et instrumentalement à la rémission de la faute et de la peine éternelle (3) ; son efficacité se termine à la production d'une disposition objective, laquelle, en vertu d'un pacte divin, exige nécessairement le pardon (4).

quia nihil est ipsius sententiae sacerdotis sed actus rei accusantis se ; neque satisfactio sed sequitur illam absolutionem sacramentalem. *IV Sentent.*, dist. XVI, quaest. 1, *op. cit.*, p. 421.

(1) Haec tamen tria ad sacramentum poenitentiae ad hoc, ut digne recipiatur, requiruntur, vel praevia, vel sequentia. Simpliciter enim requiritur confessio, quia sacerdos non absolvit reum arbitrarie, nisi prius reus sibi fuerit accusatus in foro illo ; non est etiam utilis illa absolutio, nisi praecedat in confitente aliqua contritio vel attritio... Satisfactio autem debet sequi sacramentum poenitentiae ad hoc ut habeat efficaciam, et hoc in re vel in voto. *Ibid.*

(2) Cf. à ce sujet : A. Ballerini, *Opus theologicum morale*, t. V, Prati, 1893, p. 6 et suiv., p. 211 et p. 213. J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, *Tractatus « De Poenitentia »*, t. II, Louvain, 1846, p. 348 et suiv.

(3) Usus clavium extendit se ad culpam remittendam, et ad debitum poenae aeternae, sed instrumentaliter. *IV Sentent.*, dist. XIX, quaest. unica, *op. cit.*, p. 673.

(4) Si dicas, ergo sacerdos delet maculam et poenam mortis aeternae,

Continuant le mouvement qui s'était produit durant le XIII^e^ siècle en faveur de l'importance de l'absolution, le Docteur subtil fait de cet acte du prêtre le seul élément essentiel et constitutif du sacrement de Pénitence et considère les trois actes subjectifs, (la contrition, la confession et la satisfaction) comme des parties intégrantes du sacrement, requises non pas pour la validité mais seulement pour la réception fructueuse de la Pénitence.De la sorte, la contrition à laquelle les auteurs du XII^e^ et de la première moitié du XIII^e^ siècle réservaient la place la plus importante dans la rémission du péché et que saint Thomas avait m aintenue comme un élément essentiel de la Pénitence, fut rejetée par le Docteur subtil comme partie constitutive du sacrement et n'y fut gardée que comme partie intégrante. Cette doctrine de l'efficacité unique de l'absolution aura nécessairement sa répercussion sur les théories de Duns Scot touchant la confession aux laïques.

quod est proprium Deo, dico, quod utrumque facit,si tamen duo sunt ibi, de quibus dictum est alias ; sed non facit nisi instrumentaliter, non quidem attingendo illum effectum, nec virtute propria, nec alterius, sed attingendo aliquid prius, quod est dispositio necessitans ad illum effectum, necessitans, inquam, ex divina pactione. *IV Sent.*, dist. XIX, quaest. unica, *op. cit.*, p. 650.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Examen de la doctrine touchant la confession aux laiques.

ARTICLE PREMIER

Examen de la doctrine des Théologiens postérieurs a Saint Thomas.

Les théologiens postérieurs à saint Thomas reprennent, comme nous l'avons montré, la théorie caractéristique du Docteur Angélique touchant l'efficacité sacramentelle de l'absolution. Dans l'application de cette théorie à la confession aux laïques, des divergences profondes séparent les auteurs de la seconde moitié du XIII[e] siècle. Les uns, logiques et conséquents avec leur doctrine foncière de l'efficacité *ex opere operato* de l'absolution dans la rémission de la faute et de la peine éternelle, rejettent d'emblée la nécessité de cette pratique. D'autres, au contraire, fidèles à l'enseignement du Maître, n'ont ni le courage ni l'audace de contredire le Docteur de l'École, d'appliquer le principe fondamental de l'activité de l'absolution à tous les points de leur doctrine pénitentielle et d'en accepter toutes les conclusions logiques : sous l'influence de saint Thomas, quelques-uns continueront à enseigner la nécessité de la confession aux laïques.

Un des contemporains du Docteur Angélique, le dominicain Romain de Rome, se rattache généralement à Pierre Lombard pour ses théories pénitentielles (1).

(1) Romain de Rome aurait succédé en 1272 à saint Thomas comme professeur à l'Université de Paris. Il y serait mort l'année suivante. Cardinal Fr. Ehrle, S. J., *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del seculo XIII.* Ulteriori discussioni e materiali. (Xenia Thomistica,pubblicata in occasione del VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino), Rome, 1925,p.55 et suiv. Il a écrit un commentaire sur les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard. Cet ouvrage est conservé à la Bibl. Vaticane, dans le Cod. Ottob. lat. 1430, fol. 94-

A la question : « la confession peut-elle ou bien doit-elle se faire à un laïque ? » Romain répond qu'il faut la faire avant tout à un prêtre discret qui a le pouvoir de lier et de délier et en même temps la juridiction nécessaire (1). Il ajoute cependant que, dans le cas où l'on ne peut s'adresser à un prêtre, il faut faire l'aveu de ses péchés à son prochain (2). Le pécheur obtiendra le pardon en vertu du désir qu'il y manifeste de se confesser à un prêtre ainsi qu'en vertu de la confession et de l'humilité dont il fait preuve dans cette accusation (3). Romain de Rome semble donc admettre la nécessité de la confession aux laïques pour la rémission des péchés. Les raisons alléguées concordent avec celles qu'invoquaient les théologiens du XII^e^ siècle.

Il fait encore allusion à cette pratique dans un autre endroit de son commentaire où il traite de la rémission des péchés véniels. Il affirme que, d'après le vénérable Bède, il est permis de révéler ses fautes légères à ses compagnons, même quand l'on peut avoir un prêtre, mais qu'il faut accuser les fautes graves aux ministres de l'Église, à moins d'être dans l'impossibilité d'en trouver ; il est permis alors de s'adresser à son compagnon, même pour des péchés mortels (4). Il est cependant plus prudent et plus sûr d'avouer l'une et l'autre sorte de péchés au prêtre, auquel le Christ a donné le pouvoir de lier et de délier (5).

119. L'incipit en est le suivant : « Cupientes ex penuria aliquid ac tenuitate nostra. Liber iste sententiarum prima divisione dividitur in prohemium, tractatum et epilogum ». Au début nous lisons : « Incipit Summa Sententiarum per fratrem Romanum ordinis predicatorum » et à la fin : « Expliciunt expositiones et summa Sententiarum secundum fratrem romanum, ordinis fratrum predicatorum. Datum Bononie a. D. MCCC ».

(1) Postea pertractat tertiam questionem utrum scil. possit vel debuerit fieri confessio laico et dicit quod facienda est sacerdoti discreto qui sciat solvere et ligare et simul cum potestate habeat iurisdictionem i.e. discretionem. *Cod. Ottob. lat.* 1430, fol. 114v''.

(2) Si tamen sacerdos defuerit facienda est confessio proximo. *Ibid.*

(3) Ipsum vero bonum propositum et desiderium et humiliatio confitentis valet ei ad remissionem. *Ibid.*

(4) Deinde dicit quod extra excclesiam non fit remissio. Beda tamedicere videtur quod levia peccata cotidiana licet suis sociis confiter etiam si assit copia sacerdotis, dum tamen non praetermiitatur sacerdosex contemptu, gravia vero sacerdotibus. Si tamen sacerdotibus copia non assit, etiam licet graviora suis sociis confiteri. *Op. cit.*, fol. 115r•.

(5) Verumtamen dicit quod tutius est et perfectius levia et graviora

Un grand nombre de COMMENTAIRES ANONYMES se rattachent également aux théories pénitentielles du Maître des Sentences. Ainsi une *Concordantia super quatuor libros Sententiarum* (1) soutient qu'il est permis d'accuser les fautes légères à ses semblables, mais que les péchés graves doivent être revelés aux prêtres. En cas de nécessité cependant et en l'absence du prêtre il faut confesser, même les fautes mortelles, à un laïque (2).

Un *Compendium theologiae* (3), s'appuyant sur des textes de l'Écriture sainte, affirme qu'il faut se confesser aux prêtres (4). Cela veut-il dire qu'il est défendu, comme quelques-uns le soutiennent, de se confesser à un autre qu'à un ministre de l'Église (5)? L'auteur anonyme, se basant sur l'autorité du pseudo-Augustin, affirme avec lui que, dans la nécessité, il faut se confesser à son compagnon ; dans ce cas le pécheur se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* (6). Le *Compendium* reproduit la même doctrine dans sa réponse à la question : « que faut-il faire si l'on est dans l'impossibilité de s'adresser au prêtre » (7)?

sacerdotibus confiteri quibus concessa est potestas ligandi et solvendi. *Ibid.*

(1) Cet ouvrage est conservé dans la Bibl. municipale de Bruges, Cod. 154.

(2) Confiteri laico an sufficiat? An confitendum est socio si deest sacerdos? Confitenda sunt coequalibus levia et cotidiana secundum bedam ; sacerdoti gravia, que etiam confitenda sunt coequalibus si urget periculum et desit sacerdos. *Op. cit.*, fol. 137$^{v'}$.

(3) Il est contenu dans la Bibl. Vaticane, Cod. Barber. lat. 484. L'incipit en est le suivant : « Nostre iustitie et salutis causa fides esse perpenditur per quam videlicet et iustitiam in presenti et vitam eternam in futuro consequimur ».

(4) Item queritur quibus facienda est confessio. Auctoritates dicunt sacerdotibus et melioribus, nam dominus precepit leprosis ut se sacerdotibus representarent et non aliis. Item discipulis dedit potestatem ligandi atque solvendi et successoribus suis. Item in veteri testamento sacerdotibus erat potestas discernendi inter lepram et lepram. *Op. cit.*, fol. 169$^{r''}$.

(5) His auctoritatibus quidam volunt asserere quod nulli licet alteri confiteri. *Ibid.*

(6) Contra quos augustinus : ultima necessitate confiteatur socio suo qui etsi non habet potestatem ligandi et solvendi, tamen fit dignus salute ex desiderio sacerdotis dum turpitudinem sui criminis socio confitetur. *Ibid.*

(7) Item queritur si sacerdotem non potest habere quid sit faciendum?

Un *Commentarium super quarto libro sententiarum* (1) résume les différentes theories défendues durant le XIII^e siècle. S'étant demandé s'il suffit de se confesser à un laïque, il distingue entre les péches mortels et véniels. Les derniers peuvent être remis en les accusant à de simples laïques, bien qu'il soit plus prudent et plus sûr de les révéler au prêtre (2). Quant aux fautes graves, il faut les confesser aux prêtres (3) ; si l'on ne peut en trouver, il est permis de les avouer à des laïques (4). L'auteur anonyme expose ensuite le double courant existant touchant l'obligation de cette pratique : selon les uns, la confession aux laïques serait nécessaire à la rémission des péchés, selon d'autres il ne faudrait la faire que par convenance et prudence (5). Cette dernière opinion est la plus commune, parce que le laïque n'a pas le pouvoir des clefs en vertu duquel il peut lier ou délier d'office (6).

Une *Abbreviatio in quatuor libris sententiarum* (7) affirme qu'il faut rechercher avec soin un prêtre ; si l'on est dans l'impossibilité d'en trouver, il faut faire l'aveu de ses fautes à son prochain (8).

Idem (scil. Augustinus) : si non potest habere sacerdotem, confiteatur proximo suo quia si ille cui confitetur non habeat potestatem ligandi et solvendi tamen dignus fit venia ex desiderio sacerdotis. *Op. cit.*, fol. 165^r''.

(1) Ce commentaire se trouve dans le Cod. Borghes. 350 de la Bibl. Vaticane. En voici l'incipit : « Sana me Domine et sanabor. In quo verbo nobis ostenditur differentia sacramentorum veteris et novi testamenti et materia quarti libri sententiarum ».

(2) Venialia vero sufficit confiteri non sacerdotibus. Perfectionis tamen est quod dicantur sacerdotibus. *Op. cit.*, fol. 20^r'.

(3) Mortalia necesse est confiteri sacerdotibus si possunt haberi. *Ibid.*

(4) Si non possunt, tunc dici possunt non sacerdotibus. *Ibid.*

(5) Quod quibusdam videtur esse necessarium, aliis videtur esse congruum et securum. *Ibid.*

(6) Et hoc magis et a pluribus tenetur quia non sacerdos non habet claves quibus ex officio ligat et solvit. *Ibid.*

(7) Le *Sententiarum libri quatuor abbreviati* est conservé dans le Cod. Vatic. lat. 1174. L'incipit est le suivant : « Veteris ac nove legis continentiam diligenti indagine etiam considerantibus nobis previa dei gratia innotuit ».

(8) Dicimus sacerdotis examen studiose esse requirendum in confessione quia deus dedit eis auctoritatem ligandi et solvendi et ideo quibus dimittunt, deus dimittit. Si autem defuerit sacerdos proximo vel socio confessio est facienda et hoc fit in necessitate. *Op. cit.*, fol. 49^v''.

La même doctrine se retrouve presque littéralement dans un autre *Liber sententiarum abbreviatus* (1). S'appuyant sur l'autorité du vénérable Bède, il soutient qu'il faut confesser les péches véniels à ses semblables et les fautes mortelles au prêtre. Ces dernières doivent être avouées au prochain, quand on est dans la nécessité et dans l'impossibilité de s'adresser à un prêtre (2). Il dénie toutefois au laïque le pouvoir d'absoudre les pénitents (3) et il défend de se confesser, en danger de mort, à un hérétique ou à un schismatique parce qu'ils pourraient mettre le désespoir au cœur des pécheurs (4).

Une *Lectura super Sententias* (5) soutient également qu'il est permis de se confesser à un laïque quand on est dans la nécessité et que l'on ne peut avoir un prêtre (6). A l'objection que le simple laïque n'a pas le pouvoir des clefs et ne peut point remplacer le prêtre dans l'administration de la Pénitence, l'auteur anonyme répond qu'une telle confession ne se fait point dans le but de recevoir le sacrement, mais simplement pour manifester le vœu de se confesser et la volonté de faire ce qui est possible pour obtenir le pardon (7). Après cette solution, la *Lectura* se pose une

(1) Ce *Liber sententiarum abbreviatus* se trouve dans le cod. 80 de la Bibl. municipale de Bruges. Voici l'incipit : « Quoniam velut quatuor paradysi flumina libri sententiarum ortum irrigant ecclesie copiose ». On y lit : « Sed numquid valet confiteri socio ? Sane dici potest quod examen sacerdotis requirendum est studiose. Quod si defuerit proximo vel socio confessio est facienda ». *Op. cit.*, fol. 166^{v}''.

(2) Unde dicit beda : coequalibus cotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandamus. Sed et graviora coequalibus pandenda sunt cum deest sacerdos et urget periculum. *Ibid.*

(3) Notandum : proximus non absolvit nisi sit sacerdos. *Ibid.*

(4) Sed numquid in articulo mortis confitendum est heretico vel scismatico ? Credo quod non, quia tales ponerent eum in desperatione. *Ibid.*

(5) Cet ouvrage est conservé dans le Cod. Vatic. lat. 4289. L'incipit est le suivant : « Cupientes aliquid de penuria. Hic incipit liber qui intitulatur summarium et dividitur iste liber in tres partes principales ».

(6) Utrum in quocumque casu liceat confiteri alteri quam sacerdoti ? Et respondet quod sic in casu necessitatis ubi non potest haberi sacerdos. *Op. cit.*,fol. 99^{r}''.

(7) Sed contra, socius laycus non potest absolvere nec locum sacerdotis supplere. Respondeo quod talis confessio non fit solummodo ut suppleatur locus sacerdotis vel ut ex hoc sacramentum habeatur sed ut voluntas confitendi probetur et innotescat ut totum quod in se est faciat. *Ibid.*

nouvelle difficulté, tirée du fait que quelques-uns soutiennent que le laïque possède un certain pouvoir d'absoudre les pécheurs. Plusieurs auteurs admettent en effet cinq modes d'absoudre 1) *ex autoritate*, qui revient à Dieu ; 2) *ex excellentia*, qui ne peut être attribué qu'au Christ ; 3) *ex commissione*, qui a été communiqué aux prêtres ; 4) *ex merito*, propre aux justes et aux saints ; 5)*ex virtute unitatis ecclesiae*. Tous les fidèles possèderaient ce dernier pouvoir, en vertu duquel la confession faite à des laïques constituerait en quelque sorte un sacrement de l'Église (1). L'auteur anonyme répond qu'il est plus probable d'affirmer que cet aveu n'est point sacramentel, parce que la forme, c'est-à-dire le pouvoir des clefs, y fait défaut (2).

En résumé, cette *Lectura* soutient que, dans la nécessité et en l'absence du prêtre, il est permis de s'adresser à un laïque. Cette confession ne sera cependant pas sacramenelle parce que celui auquel se fait l'aveu, ne possède point le pouvoir des clefs et ne peut donc absoudre les pécheurs. Cette confession est cependant utile parce qu'elle manifeste le désir des pénitents de se confesser à un prêtre et de faire tout ce qui leur est possible pour réaliser le sacrement de Pénitence.

C'est à la seconde moitié du XIII^e^ siècle qu'il faut rapporter un petit traité DE ABSOLUTIONIBUS (3), dans lequel il est fait explicitement allusion à la confession aux laïques. L'auteur anonyme s'y pose la question : « Qui a le pouvoir d'absoudre les pé-

(1) Dixerunt tamen aliqui quod aliquo modo absolvit talis in ista confessione. Dicunt enim quod 5 modis habetur potestas absolvendi, videlicet auctoritate et sic solus deus habet potestatem absolvendi, 2° excellentia et sic solus Xristus, 3° commissione et sic soli sacerdotes, 4° merito et sic soli iusti et sancti, 5° virtute unitatis ecclesie et sic omnes viri fideles habent huiusmodi potestatem et ideo dicunt quod talis confessio est quodammodo sacramentum ecclesie. *Ibid.*

(2) Probabilius tamen est dicere quod non sit sacramentum, cum deficiat ibi formale, scil. potestas clavium. *Ibid.*

(3) Le *tractatus de absolutionibus* constitue le traité final d'un petit ouvrage traitant de la Pénitence et écrit pendant le XIII^e^ siècle par un auteur inconnu. L'œuvre entière est intitulée : *Casus papales confessorum.* Elle contient des « Interrogationes et doctrinae quibus quilibet sacerdos debet interrogare suum confitentem ». Elle finit avec le traité *De absolutionibus.* Celui-ci a été édité par F. GILLMANN, *Zur Frage der Laienbeicht,* dans *Der Katholik,* t. 89, 1909, p. 447.

cheurs ? » Il attribue ce pouvoir à plusieurs catégories de personnes ; Dieu seul peut remettre directement et principalement les péchés ; le Pape ou son pénitencier peut absoudra tout pécheur, l'évêque , ses seuls diocésains,..... le prêtre tout pénitent en danger de mort et le laïque, tout pécheur qui, dans la nécessité, ne peut s'adresser à un prêtre (1). De ce texte Fr. Gillmann (2) et G. Gromer (3) ont conclu que l'auteur anonyme de ce traité concède aux laïques un pouvoir d'absoudre identique à celui que possèdent les prêtres et que, par conséquent, l'absolution donnée par un laïque constitue une absolution sacramentelle.

Nous n'oserions pas tirer cette conclusion. Nous savons en effet que les auteurs de cette époque distinguent plusieurs pouvoirs d'absoudre, à savoir le pouvoir *ex autoritate, ex excellentia, ex commissione, ex merito* et *ex unitate fidei*. Le premier revient à Dieu, le second au Christ, le troisième aux prêtres, le quatrième aux justes et aux saints, le cinquième aux fidèles. De ce quintuple pouvoir d'absoudre, le troisième seul est considéré comme sacramentel par les auteurs du XIII^e^ siècle. Cette conclusion a été dûment établie au cours de la IV^e^ partie de cet ouvrage (4). Il est donc très probable que l'auteur du traité *De absolutionibus* n'a point pris dans le même sens le pouvoir d'absoudre qu'il attribue à Dieu, au pape, aux évêques et aux prêtres et le pouvoir qu'il concède aux laïques. Il distingue d'ailleurs explicitement le pouvoir d'absoudre qu'il attribue à Dieu du même pouvoir qu'il accorde aux prêtres et aux laïques. Il dit, en effet,que Dieu possède le pouvoir d'absoudre *principaliter*. Il est donc probable qu'il distingue également le pouvoir des prêtres de celui des laïques et qu'il attribue aux prêtres le pouvoir d'absoudre *ex commissione*, tandis qu'il ne concède aux laïques que le pouvoir

(1) Queritur quis potest absolvere. Respondetur, quod deus principaliter, nam solus deus peccata remittit. Secundo dominus papa seu suus penitentiarius potest absolvere penitentem et confitentem. Tertio episcopus suum dyocesanum et non alium... Nono omnis presbiter potest absolvere penitentem in articulo mortis ab omnibus peccatis quibuscumque. Deinde laicus potest absolvere penitentem in articulo mortis, cum non possit haberi sacerdos. *Ed. cit.*

(2) *Loc. cit.*

(3) *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 65, note 2.

(4) Cf. Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, le Prévostin, etc., p. 312-313.

d'absoudre *ex unitate fidei*. Dans ce dernier cas, il n'attribuerait point aux laïques le même pouvoir qu'aux prêtres et l'absolution donnée par les laïques ne pourrait point être considérée comme sacramentelle. Il est donc risqué de conclure du texte mentionné que l'auteur de ce traité a attribué un caractère sacramentel à l'absolution, donnée par les laïques, alors que l'opinion contraire est plus probable et plus vraisemblable.

Parmi les théologiens contemporains de saint Thomas, un des plus importants est le dominicain PIERRE DE TARENTAISE, le futur Innocent V (†1276) (1).

Pour prouver la nécessité de droit divin de la confession, il apporte la même raison fondamentale que saint Thomas : pour obtenir la rémission des péchés, le pénitent doit être mis en relation avec la passion du Christ, cause de toutes les grâces. Comme la vertu de la passion n'opère que dans les sacrements, le pécheur

(1) Né vers 1225, dans le comté de Tarentaise, dépendance du duché de Savoie, il entra très jeune dans l'ordre de saint Dominique. Après avoir fait ses études à l'université de Paris, il y enseigna de 1256 à 1267. Nommé successivement archevêque de Lyon en 1272, cardinal-évêque d'Ostie et de Velletri en 1273, il devint pape le 21 janvier 1276 sous le nom d'Innocent V. Il mourut à Rome le 22 juin de la même année. J. FORGET, *Innocent V*, dans *Dict. Theol. Cathol.*, t. VII, col. 1996-1997. P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 126-127. Comme fruit de son enseignement à Paris, Pierre de Tarentaise a écrit un commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard. Cet ouvrage doit avoir été composé entre 1256 et 1265, peut-être entre 1256 et 1258, époque à laquelle il expliqua les Sentences pour se préparer à la Maîtrise. P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 113. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 301. Ce commentaire a été imprimé à Toulouse en 1649-1652. Cette édition est très rare et difficile à trouver. Il existe cependant plusieurs manuscrits du commentaire de Pierre de Tarentaise. Mais les codes qui contiennent le commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences sont plus nombreux que les autres. La Bibl. municipale de Bruges possède l'ouvrage entier de Pierre de Tarentaise : le Code 186 contient le commentaire des 3 premiers livres et le Code 187 celui du IV^e^ livre des Sentences. Ce dernier est encore conservé dans les codes C. 124. Inf. et I. 144. Inf. de la Bibl. Ambrosienne de Milan ainsi que dans le code A. 3, 1150 de la Bibl. nationale de Florence. L'incipit du IV^e^ livre est le suivant : « Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris et dicetis in illa die : confitemini domino et invocate nomen eius. Ysa. XII ». Nous citons cet auteur d'après les divers manuscrits mentionnés.

ne peut être absous de ses péchés sans la réception du sacrement de Pénitence, soit actuelle, soit *in voto*. Or la réception du sacrement est impossible sans la confession, soit *in actu*, soit *in voto*. La confession est donc nécessaire pour la rémission des péchés (1).

Pierre de Tarentaise distingue deux ministres de la confession, un pour les péchés mortels et un autre pour les péchés véniels. Comme ces derniers n'excluent point du royaume des cieux ni de l'Église, il n'est pas nécessaire de les accuser au prêtre, ni de recevoir l'absolution sacerdotale pour en obtenir la rémission (2). D'où il suit qu'il est permis de les confesser à son compagnon (3).

Les péchés mortels, doivent être révélés au prêtre, et cela pour plusieurs raisons. Le motif principal est que les sacrements seuls peuvent réconcilier avec Dieu en vertu de la passion du Christ qui opère en eux. Comme le sacrement de Pénitence, institué contre le péché mortel (4), ne peut en opérer la rémission qu'en vertu de l'absolution du prêtre, il faut donc que le pénitent s'y soumette par la confession. De plus, le prêtre seul peut réconcilier les pécheurs avec l'Église, dont le péché mortel les avait exclus (5). Saint Jacques suppose d'ailleurs qu'il faut faire l'aveu de ses

(1) Omnis peccati tum originalis tum actualis est verum passio remedium ; eius autem virtus in sacramentis ecclesie impressa est. Unde non possumus a peccato tum actuali tum originali sanari sine sacramentorum susceptione vel in veritate, quum habetur opportunitas suscipiendi, vel in proposito, quum articulus necessitatis excludit sacramentum et non contemptus religionis. Confessio vero sacramentalis est instituta contra morbum mortalis peccati. Ergo tenemur confiteri. *Bibl. municip. de Bruges*, cod. 187, fol. 75$^{r'}$.

(2) Per venialia non fit separatio nec a regno ecclesie triumphantis nec a regno militantis. Ergo per ipsa regnum non clauditur ; non indigemus de necessitate officio clavium per quod regnum aperitur. Ergo non necesse est confiteri venialia per se loquendo. *Op. cit.*, p. 76$^{v'}$.

(3) Peccatorum quedam excludunt a sacramentis ecclesie ut mortalia, quedam non ut venialia. Venialia ergo non requirunt absolutionem sacerdotalem de necessitate... Ideo dicit Beda : minora coequalibus... pandamus. *Op. cit.*, p. 75$^{v''}$.

(4) Confessio vero sacramentalis est instituta contra morbum mortalis peccati. *Op. cit.*, p. 76$^{r'}$.

(5) Peccatorum quedam excludunt a sacramentis ecclesie ut mortalia, quedam non ut venialia. Venialia ergo non requirunt absolutionem sacerdotalem de necessitate, mortalia vero sic quia reconciliari debet ad sacramenta ecclesie per ministros sacramentorum ecclesie. *Op. cit.*, p. 75$^{v''}$.

fautes à ceux qui ont reçu du Christ le pouvoir de lier et de délier, c'est-à-dire aux prêtres (1). Pour toutes ces raisons, Pierre de Tarentaise exige que la confession des péchés mortels se fasse au prêtre (2). Cependant, il n'est pas requis que cette confession soit toujours actuelle. Il suffit en cas de nécessité d'en avoir le désir (3).

Quant à la confession aux laïques, Pierre de Tarentaise cite les deux opinions dominantes parmi ses contemporains, celle de ses confrères Albert et Thomas, qui soutiennent qu'en cas de nécessité il faut se confesser à un laïque, et celle des maîtres franciscains Alexandre et Bonaventure qui rejettent la nécessité de cette pratique. Il se prononce en faveur de l'opinion des docteurs franciscains, qu'il juge être plus proche de la vérité. La raison fondamentale pour laquelle il ne partage point le sentiment des deux grands maîtres de son ordre, c'est sa doctrine de la suffisance du vœu de se confesser pour ceux qui ne peuvent s'adresser à un prêtre. Il rapproche ce cas de celui d'un homme tombé en péché mortel qui, devant accomplir une œuvre exigeant l'état de grâce, se voit obligé de confesser d'abord ses fautes, mais qui ne trouve pas de prêtre : dans ce cas, le vœu suffit pour en obtenir la rémission (4).

A l'objection que celui qui peut se confesser à un laïque, est tenu de le faire, tout comme celui qui peut recevoir le Baptême d'un laïque, est obligé de le recevoir pour être justifié, Pierre de Tarentaise répond qu'il n'existe aucun parallèle entre les deux cas. La réception du Baptême est requise dans tous les cas où il peut être administré, parce que l'application actuelle de ce sacrement constitue l'unique moyen de justification. Mais il en va tout autrement pour le sacrement de Pénitence. En dehors de sa réception actuelle, en dehors de la confession *in actu*, il existe, en cas de nécessité, un autre moyen d'obtenir la rémission de ses

(1) Iacobus supponit quod illis facienda est confessio quibus data est potestas ligandi et solvendi a Christo scil. sacerdotibus. *Op. cit.*, p. 76^{r}.

(2) Majoris lepre immunditiam sacerdoti pandamus. *Op. cit.*, p. 75^{v}.

(3) Sed aliter quam per confessionem vocalem potest subvenire, scil. per propositum confitendi in articulo necessitatis. *Op. cit.*, p. 76^{r}.

(4) In articulo tamen illo (necessitatis) dicunt quidam quod tenetur etiam laico confiteri. Alii dicunt quod non : quod puto verius et ideo iudicandum est de eo sicut de alio illo qui non habet copiam confessionis. *Op. cit.*, p. 76^{r}. Peut-être faudrait-il lire « confessoris ».

péchés, à savoir le vœu du sacrement, le vœu de la confession (1). Il n'existe donc aucune obligation d'avouer ses péchés aux laïques.

Cette conclusion découle naturellement de la doctrine foncière de l'école dominicaine, depuis saint Thomas, touchant l'efficacité de l'absolution. La rémission des péchés étant opérée par l'absolution en vertu du pouvoir des clefs que seuls les prêtres détiennent, il suit logiquement que seule la confession aux prêtres doit être considérée comme obligatoire et nullement celle aux laïques. Ceux-ci ne peuvent, en effet, exercer aucun pouvoir dans la rémission des péchés. Cette conclusion s'impose d'autant plus que d'après la doctrine reçue dans cette école, il suffit à celui qui se trouve dans un cas de nécessité et ne peut s'adresser à un prêtre, d'avoir le vœu de se confesser et de recevoir le sacrement. Dans ce cas, la confession actuelle n'est pas requise.

C'est donc à Pierre de Tarentaise que revient le mérite d'avoir, le premier parmi les Frères Prêcheurs, appliqué les principes reçus dans son ordre à la pratique de la confession aux laïques, sans reculer devant une conclusion qui contredit à la fois la doctrine attribuée jusque là à saint Augustin et la théorie défendue par le Docteur Angélique.

Il serait toutefois difficile de ne pas admettre que le Docteur dominicain soit arrivé à cette conclusion sans l'influence des deux premiers grands maîtres franciscains, Alexandre de Halès et saint Bonaventure qui, plusieurs années auparavant, avaient déjà soutenu la même théorie. Pierre de Tarentaise cite d'ailleurs explicitement leur doctrine, comme nous l'avons noté plus haut. De plus, étant le premier dominicain qui soutient et défend cette opinion, il ne peut s'être inspiré des théologiens de son ordre qui avaient enseigné jusque là l'opinion contraire.

Par la haute dignité dont il était revêtu, par la position éminente qu'il occupait à la Curie romaine, par son élevation au siège papal, Pierre de Tarentaise a exercé une influence considérable sur les théologiens de son ordre. On s'explique ainsi que l'opinion qu'il avait défendue avec tant de logique de la « non nécessité de la confession aux laïques » gagna de plus en plus de

(1) Ad obiect. de baptismo resp. : non est simile quia necessitas baptismi maior est, quia non potest aliter subvenire ut patet in parvulis. Sed aliter quam per confessionem vocalem potest, scil. per propositum confitendi in articulo necessitatis. *Op. cit.*, p. 76r'.

terrain parmi les Prêcheurs. La plupart se rallièrent sur ce point à la doctrine de leur confrère, devenu le pape Innocent V. En rejetant la nécessité de la confession aux laïques, Pierre de Tarentaise a ouvert une nouvelle brèche dans la forteresse de la pratique de la confession aux laïques. Attaquée désormais non plus seulement par l'école franciscaine qui en avait déjà sapé les fondements, mais également par l'école dominicaine, cette pratique séculaire ne pourra plus résister longtemps aux assauts redoublés dont elle sera désormais l'objet de la part des théologiens. Elle perdra peu à peu son prestige, elle tombera insensiblement en désuétude, elle sera attaquée par des adversaires de plus en plus nombreux et redoutables, pour finir par s'écrouler et disparaître complètement. Cependant, à coté d'ennemis acharnés travaillant à sa ruine, elle a connu des défenseurs fidèles qui, à la suite et sous l'influence de leur maître saint Thomas, ont rassemblé leurs forces et réuni leurs efforts pour sauver cette pratique de la chute irrémédiable dont elle était menacée.

Parmi les disciples du Docteur Angélique, fidèles à sa doctrine de la nécessité de la confession aux laïques, le dominicain Hugues Ripelin de Strasbourg occupe une place importante (1). Après les études de L. Pfleger (2) et de M. Grabmann (3), consacrées à la recherche de la paternité si vivement discutée du *Compendium theologicae veritatis*, on peut considérer comme acquis qu'il doit être l'œuvre de Hugues Ripelin (4).

(1) Les données certaines et précises au sujet de la biographie de ce théologien sont très réduites. Né à Strasbourg d'une famille patricienne du nom de Ripelin, il a appartenu à l'ordre de saint Dominique, dans lequel il a exercé durant quelques années la fonction de prieur à Zürich. Il est déjà mort en 1268. Cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 304, note 1. A. Hauck, *Hugo Ripelin*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 32, 1911, p. 378-385.

(2) *Der Dominikaner Hugo von Strasburg und das Compendium theologicae veritatis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 28, 1904, p. 429-440.

(3) *Studien über Ulrich von Strasburg*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. 29, 1905, p. 321-330.

(4) Le *Compendium theologicae veritatis* a été attribué, depuis le XIV^e^ siècle jusqu'à nos jours, à de nombreux auteurs, tant franciscains que dominicains. Les preuves apportées par L. Pfleger et M. Grabmann rendent l'opinion, qui attribue cet ouvrage à Hugues de Strasbourg, sinon

Pour les lignes fondamentales de son système pénitentiel, ce docteur se rallie à la doctrine de son maître, saint Thomas d'Aquin. Il distingue une double nécessité de l'aveu des péchés : une nécessité de salut et une nécessité de précepte, soit divin, soit

certaine, du moins très probable. Aussi nous rallions-nous aux conclusions émises par M. Grabmann, jusqu'à ce que d'autres auteurs soient parvenus à les affaiblir par la découverte, toujours possible, de nouveaux documents qui jetteraient une lumière nouvelle sur l'origine obscure de ce *Compendium theologicae veritatis*. Nous avons pu mettre la main sur deux manuscrits qui attribuent le *Compendium theologicae veritatis* au frère-mineur Jean de Combes. Le premier est le code 3614-23 de la Bibl. royale de Bruxelles. En voici le début : « Hic incipit compendium theologie ioannis de combis ordinis minorum ». Après une courte table des matières l'ouvrage commence comme le *Compendium theologicae veritatis*, attribué à Hugues de Strasbourg, par les mots : « Veritatis theologice sublimitas cum superni sit splendoris radius illuminans intellectum ». Le second manuscrit est le Cod. Palat. lat. 347 de la Bibl. Vaticane. Celui-ci ne l'attribue point explicitement à Jean de Combes mais à un certain Ioannes. Il débute comme suit : « Incipiunt capitula in summam Ioannis theologie veritatis ». Suit une série de chapitres. Après quoi vient l'incipit du premier livre : « De natura divinitatis. Deum esse multis modis ostenditur. Hoc enim fides recta scripture sacre loquitur ». L'incipit de ce ms. diffère de celui de Bruxelles parce que le cod. Palat. lat. 347 ne donne pas le prologue par lequel commence le code 3614-23 de la Bibl. royale de Bruxelles. Le Ioannes auquel le code Pal. lat. 347 attribue cet ouvrage doit être identifié avec le mineur Jean de Combes du ms. de Bruxelles. Le *Compendium theologicae veritatis* a été édité parmi les œuvres d'Albert le Grand dans édit. A. Borgnet, *Alberti magni opera omnia*, t. XXXIV, Paris, 1895, p. 1-306. Nous empruntons nos citations à cette édition. Quant à la date de composition, il faut la placer vers 1265. C'est une conlusion admise par N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 304 ; A. Hauck, *Hugo Ripelin*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 32, 1911, p. 378 et P. Mandonnet, O. P., *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 85.

Le *Compendium theologicae veritatis* constitue une systématisation scolastique de la doctrine théologique des grands maîtres du XIII^e^ siècle. Hugues reconnaît lui-même qu'il a rassemblé dans un « compendium » les théories et les doctrines des différents grands théologiens de l'époque. Il écrit en effet : « De magnorum theologorum scriptis breve compendium colligere dignum duxi ». *Prologus*, *op. cit.*, t. 34, p. 1. Il ne faut donc point y chercher des données nouvelles, des sytèmes originaux ni des développements personnels. Aussi est-il très difficile de fixer et de déterminer la doctrine défendue dans un « compendium » puisqu'il emprunte son contenu aux théologiens les plus divers qui, au sujet d'une même question, défendent souvent les opinions les plus opposées.

ecclésiastique (1). Quand, avant la réception du sacrement, le pécheur n'a pas encore obtenu la grâce rémissive, la confession lui est nécessaire d'une nécessité de salut, de telle sorte que, s'il ne peut s'en acquitter de fait, il doit au moins en avoir le vœu(2). Si, au contraire, la rémission a déjà été opérée par la contrition parfaite, la confession n'est nécessaire que d'une nécessité de précepte divin et ecclésiastique, imposé respectivement par le Christ et l'Église (3).La confession *in actu* ou au moins *in voto* n'est obligatoire que pour les péchés mortels (4), nullement pour les péchés véniels, qui peuvent être remis par de nombreux autres moyens. A la suite de saint Thomas, il en distingue une triple série : d'abord ceux qui confèrent la grâce, comme les sacrements ; puis ceux qui enlèvent les obstacles à la grâce, comme l'eau bénite, la bénédiction épiscopale et les autres sacramentaux ; enfin ceux qui constituent un exercice d'humilité de notre part, comme se frapper la poitrine, l'oraison dominicale, le jeûne, l'aumône, etc. (5).

Quant au ministre de la confession des péchés mortels, deux courants d'idées se font jour dans la théorie de Hugues. A l'endroit où il traite des ministres des sacrements, il divise ceux-ci en trois catégories : 1) les sacrements qui confèrent une dignité, à savoir, la Confirmation et l'Ordre : ceux-ci doivent être conférés par les évêques ; 2) les sacrements qui doivent pourvoir à

(1) Confessio est in remedium et in praeceptum. *Lib. VI*, cap. 25, *op. cit.*, p. 224.

(2) Cela résulte de ce qu'il affirme que, dans le cas où la rémission a été opérée avant de recevoir le sacrement, la confession n'est pas nécessaire de nécessité de salut : ce qui suppose que dans le cas contraire elle est de nécessité de salut : « Quamvis igitur in contritione remittatur peccatum communiter, tamen confessio vocalis est necessaria, vel in re, quando habetur opportunitas, vel in proposito,quando articulus necessitatis eam excludit et non contemptus religionis. Et ista necessitas confitendi post contritionem non est in tali casu propter necessitatem remedii, cum peccatum iam sit dimissum, sed propter obligationem praecepti ». *Ibid.*

(3) Elle est de droit divin : « In hoc enim quod ministris sacramentorum Christus dedit potestatem ligandi atque solvendi, insinuavit confessionem eis tanquam judicibus fieri debere. Sic ergo Christus instituit confessionem tacite, sed apostoli promulgaverunt eam expresse ». *Ibid.*

(4) Poenitentia ordinatur contra mortale... Baptismus et poenitentia curant a lethalibus. *Ibid.*,Cap. 5, *op. cit.*, p. 204 et cap. 22, *op. cit.*, p. 221.

(5) *Ibid.*, Cap 34, *op. cit.*, p. 231, cf. S. Thomas, *Summa theologica*, P. III, q. 87, a. 3.

un besoin ou à une nécessité, tels le Mariage et le Baptême qui peuvent être dispensés par des personnes de dignité inférieure : ceci concerne surtout le Baptême en cas de nécessité ; 3) les sacrements qui occupent un rang quasi-intermédiaire entre ceux des catégories précédentes, à savoir l'Eucharistie, la Pénitence et l'Extrême-Onction : l'administration en revient exclusivement aux prêtres, qui occupent un rang intermédiare entre l'évêque et les simples fidèles (1). Conformément à cette division, Hugues distingue formellement et explicitement entre le ministre du Baptême et celui de la Pénitence et ne les confond en aucune façon. Il admet qu'en cas de nécessité le simple fidèle peut être le ministre du Baptême ; il le nie pour la Pénitence, dont le prêtre seul peut être le dispensateur. Il tire la même conclusion dans la partie du *Compendium* où il traite de la nécessité de la confession. Il y enseigne que la confession doit être faite au vicaire du Christ. Le Sauveur, quand il a conféré le pouvoir de lier et de délier aux apôtres, et par eux aux prêtres, a insinué par là l'obligation de se confesser à eux comme à des juges (2).

Dans la question où il traite du ministre de la confession, il semble néanmoins admettre une doctrine contraire à celle qui vient d'être exposée. Ayant fait observer que la confession doit être faite, en règle générale, aux prêtres qui ont le pouvoir des clefs (3), il ajoute aussitôt que la Pénitence constitue un sacrement de nécessité de la même façon que le Baptême. Il conclut que si le Baptême a deux ministres, l'un à qui il revient de bap-

(1) Quaedam respiciunt excellentiam dignitatis, ut sacramentum confirmationis et ordinis, unde confirmatio et ordo conferuntur ab episcopis. Quaedam respiciunt indigentiam necessitatis, ut matrimonium et baptismus : et horum dispensatio etiam personis inferioribus conceditur, maxime in articulo necessitatis, quod dico ratione baptismi. Quaedam autem sacramenta sunt quasi media, ut Eucharistia, poenitentia, et extrema unctio. Et istorum dispensatio ad solos pertinet sacerdotes, qui sunt quasi in medio inter episcopos et minores personas constituti. *Ibid.*, Cap. 6, *op. cit.*, p. 204-205.

(2) Sed postquam Deus factus est homo debet confessio fieri homini vicario Christi. In hoc enim quod ministris sacramentorum Christus dedit potestatem ligandi atque solvendi, insinuavit confessionem eis tanquam judicibus fieri debere. *Ibid.*, Cap. 25, *op. cit.*, p. 224.

(3) Generaliter teneas, quod confessio debet fieri sacerdoti habenti claves, quae sunt scientia discernendi et potestas ligandi atque solvendi. *Ibid.*, Cap. 27, *op. cit.*, p. 226.

tiser *ex officio*, à savoir, le prêtre, et l'autre, qui peut l'administrer en cas de nécessité, la Pénitence doit avoir également deux ministres, l'un à qui il faut se confesser *ex officio*, le prêtre, et l'autre qui peut le remplacer en cas de necessité, le laïque (1). Hugues a transcrit littéralement ce passage du Commentaire de saint Thomas (2) et c'est très probablement sous l'influence du Docteur Angélique qu'il l'a introduit dans son *Compendium*, dans lequel il semble briser l'unité de la doctrine au sujet du ministre de la Pénitence. En effet, aussi formellement et aussi explicitement il a rejeté dans un autre endroit l'existence de deux ministres de la Pénitence, aussi formellement il l'enseigne ici.

Cependant nous ne pensons pas qu'il ait considéré le laïque comme un véritable ministre de la Pénitence, ayant le même pouvoir que le prêtre dans la rémission des péchés. Après avoir affirmé que le laïque peut remplacer le prêtre pour entendre les confessions en cas de nécessité, Hugues semble se reprendre aussitôt, comme s'il avait conscience d'avoir poussé trop loin ses affirmations. Il assure alors que d'autres soutiennent qu'il n'existe aucune obligation de se confesser à un laïque en cas de nécessité et en l'absence d'un prêtre (3). Bien que cette dernière théorie s'accorde mieux avec sa doctrine générale du sacrement de Pénitence, il n'ose cependant s'y rallier à cause de l'autorité de saint Thomas qui, dans son Commentaire, défend et patronne la première sentence.

Ce que nous venons de dire démontre que, vers la fin du XIII^e^ siècle, il existe chez les dominicains une certaine catégorie de théologiens qui, impressionnés par le génie de saint Thomas, ne peuvent se détacher de sa doctrine de la nécessité de la confession aux laïques. A coté de ces disciples trop serviles du Docteur angélique, il y a cependant dans le sein même de l'école

(1) Sciendum autem, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Unde sicut baptismus duplicem habet ministrum, unum cui competit baptizare ex officio, scilicet sacerdotem, alium cui committitur dispensatio baptismi ratione necessitatis : ita et minister poenitentiae duplex est. Unus est cui confessio fit ex officio, sicut est sacerdos. Alius qui audiendo confessionem, vicem supplere potest sacerdotis in necessitate, ut est laicus. *Ibid.*

(2) *IV. Sent.*, dist. XVII, quaest. 3, art. 3, sol. 2.

(3) Dicunt tamen aliqui, quod cum deest copia sacerdotis, non oportet confiteri laico, sed sufficit soli Deo. *Lib. VI*, Cap. 27, *op.cit.*, p. 226.

dominicaine une autre classe de théologiens qui, tout en reprenant la doctrine fondamentale et essentielle de saint Thomas, s'en séparent néanmoins sur des points secondaires, comme par ex. sur la doctrine de la nécessité de la confession aux laïques, et se rapprochent ainsi de la théorie de Pierre de Tarentaise. Tous les Frères Prêcheurs de cette époque s'inspirent, dans leurs traités, aussi bien de la doctrine du futur Innocent V que de celle du Docteur angélique : tels sont par ex. Hugues de Strasbourg, Guillaume de Paris (1) et Jean de Fribourg (2). Il ne faut donc pas nous étonner si plusieurs, sinon la plupart des membres de l'ordre dominicain, se séparent de leur maître, Thomas d'Aquin, quant à sa doctrine de la nécessité de la confession aux laïques pour se rallier à la doctrine de Pierre de Tarentaise et introduire de la sorte plus d'harmonie dans leur conception du sacrement de Pénitence.

Les théories pénitentielles du dominicain GUILLAUME DE PARIS († 1314) (3) se rattachent étroitement à saint Thomas et à Pierre de Tarentaise.

(1) Igitur, Petre, hec paucula, que dicta sunt de septem sacramentis tibi sufficiant, que ut potui brevius de scriptis fratris thome principaliter collegi ac petri de tarentoize quorundam alia dicta inserendo. *Dialogus de sacramentis*, Paris, 1515, p. 83.

(2) Sunt autem hec collecta maxime de libris horum doctorum memorati ordinis : videlicet fratris Alberti.. fratris Thomae de Aquino et fratris Petri de Tharanthasia. *Summa confessorum*, Lyon, 1518, Prologue.

(3) Guillaume de Paris, ainsi nommé du nom de son lieu d'origine, prit l'habit dominicain dans le dernier quart du XIII^e^ siècle. Il fut nommé inquisiteur dès 1303 et fut choisi vers 1307 comme confesseur de Philippe le Bel. Il serait mort en 1314. Cf. R. COULON, *Guillaume de Paris*, dans *Dict. Theol. Cathol.*, t. VI, col. 1977-1980. Guillaume a composé un traité des sacrements intitulé : *Dialogus de septem sacramentis*. C'est par une confusion singulière qu'un grand nombre d'auteurs ont attribué cet ouvrage à Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. La cause en est dans le fait que la plupart des éditions et même des manuscrits font de l'auteur du Dialogue un évêque de Paris. Ce traité ne peut cependant être attribué d'aucune façon à Guillaume d'Auvergne. Celui-ci, en effet, est déjà mort en 1249. Or, l'auteur confesse lui-même, vers la fin de son Dialogue, qu'il l'a composé d'après les écrits de frère Thomas d'Aquin et de Pierre de Tarentaise. Nous y lisons : « Igitur petre hec paucula que dicta sunt de septem sacramentis tibi sufficiant, que ut potui de scriptis fratris thome principaliter collegi ac petri de tarentoize quorundam alia dicta inserendo ». *Dialogus de septem sacramentis*,

Il enseigne que la confession est requise, non seulement par le droit positif ecclésiastique, mais aussi par le droit divin (1). Cette obligation ne frappe cependant que les péchés mortels et nullement les péchés véniels, dont la rémission peut être obtenue par de nombreux autres moyens : la réception des sacrements, les actes d'humilité comme la confession générale et la *tunsio pectoris*, ainsi que par d'autres sacramentaux, telles l'eau bénite, la bénédiction épiscopale et sacerdotale (2).

L'aveu des péchés mortels doit être nécessairement fait au prêtre, parce qu'il a seul le pouvoir d'en absoudre et d'ouvrir le ciel fermé par le péché mortel (3). Ceci l'amène à parler de la confession aux laïques. A la question, posée par l'interlocuteur Pierre touchant un pénitent qui, dans l'extrême nécessité, ne trouve pas de prêtre, Guillaume répond qu'il peut se confesser soit à Dieu seul, soit à un laïque, parce que dans une telle nécessité la confession peut être faite à un laïque ou à quelqu'un qui

Paris, 1515, p. 83. De plus il cite plus d'une fois le pape Boniface VIII dont le pontificat date de 1294-1303. Ainsi il écrit : « Sciendum tamen est quod bonifacius VIII, confirmando decreta innoc. IV et greg. X suorum predecessorum prohibuerunt ut nullus iudicum excommunicare presumat maiori excommunicatione participantes cum excommunicatis in locutione ». *Op. cit.*, p. 31 et p. 31. Il suit que le Dialogue sur les sept sacrements doit avoir été composé à la fin du XIII^e^ siècle ou tout au début du XIV^e^, puisque Guillaume de Paris est déjà mort en 1314. Ce traité est conservé dans de nombreux manuscrits, répandus dans toutes les bibliothèques et il a eu plusieurs éditions. Nos citations sont empruntées à l'édition : *Doctissimi viri Guillermi parisiensis episcopi Dialogus de sacramentis*, Paris, 1515.

(1) Confessio non est non solum iure positivo, sed etiam iure divino. *Op. cit.*, p. 29.

(2) Confiteri tenetur de quolibet peccato mortali. De peccato veniali solum requiritur detestatio peccati et displicentia et etiam motus devotionis in Deum et in res sanctas Unde venialia peccata remittuntur per sacramentorum susceptionem sicut eucharistie, extreme unctionis et huiusmodi. Similiter remittuntur ex motu eorum que ad detestationem illorum peccatorum faciunt scil. in confessione generali, tonsione pectoris et oratione dominica. Similiter dimittuntur quando aliqua fiunt ex devotione dei et rerum sacrarum sicut ab aspersione aque benedicte et etiam benedictione episcopali, benedictione sacerdotali in fine misse. *Op. cit.*, p. 29. Cf. S. THOMAS, *Summa theologica*, P. III, quaest. 87, art. 3.

(3) Quia per peccatum mortale ejicitur homo a regno celorum, ideo absolutio mortalis peccati ad solos sacerdotes pertinet quia huiusmodi ordinis clavem habent. *Op. cit.*, p. 35.

n'est pas prêtre. Il n'exige donc aucunement qu'en cas de nécessité la confession se fasse au prochain ; elle peut être faite indifféremment à Dieu ou à un laïque. Si le pénitent fait l'aveu de ses fautes à son compagnon, il doit avoir en même temps le ferme propos de renouveler cette confession devant un prêtre (1). Sans ce propos, la confession aux laïques ne produirait aucun fruit. La valeur d'une telle confession n'est donc pas placée dans la confession elle-même, mais dans le propos ou le vœu de se confesser à un prêtre. Il rejoint de la sorte la doctrine de saint Thomas et de Pierre de Tarentaise touchant l'efficacité de l'absolution, antérieurement à sa réception actuelle, en tant qu'elle existe seulement dans le vœu que forme le pénitent de se soumettre à un prêtre.

Un autre dominicain dont l'activité littéraire doit être placée vers cette époque est Guillaume Pierre de Goddam (2). Traitant du ministre de la confession,il enseigne que celle-ci doit se faire aux prêtres : c'est à eux seuls que le Christ a communiqué le pouvoir d'ouvrir le ciel fermé par les péchés (3). Si le curé auquel il faut régulièrement s'accuser, sollicite au mal ou révèle les fautes confessées, le pénitent est tenu de lui demander la permission de

(1) P. Quid faciet poenitens in extrema necessitate positus qui non habet copiam sacerdotis cui valet confiteri? — G. Confiteatur deo vel laico si habuerit, quia in tali necessitate posset confessio fieri laico vel non sacerdoti, proposito tamen retento confitendi sacerdoti cum copiam habere poterit et necessitate cessante. *Op. cit.*, p. 30.

(2) Guillaume Pierre de Goddam doit avoir interprété les sentences de Pierre Lombard à Paris vers 1304-1306. Il a été promu au cardinalat en 1312. Cf. H. Hurter, S. J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. II, Innsbruck, 1906, col. 608. Il doit avoir composé, peut-être vers 1304-1306, une *Lectura super quatuor libros sententarum.* Cf. C. Lucchesi, *Inventario dei manoscritti della biblioteca comunale dell' Archiginnasio di Bologna*, t. II, Florence, 1925, p. 125. Cet ouvrage repose dans la Bibl. municipale de Bologne, cod. A. 986 et débute de la façon suivante : « Queritur utrum sacra theologia sit scientia et videtur quod non quia de particularibus non est scientia. Theologia est hujusmodi ».

(3) Sed quod (confessio) sacerdotibus sit facienda patet quia ad hoc quod aliqua clausura aperiatur oportet quod claves habet aperiens illam clausuram. Peccatum autem clausura est regni celorum. Sed quamvis homo habeat istam clavem, tamen non omnis sed solum illi quibus dictum est : accipite spiritum sanctum etc. Isti autem sunt sacerdotes. Bologne, *Bibl. municipale*, cod. A. 986 (non paginé).

s'adresser à un autre. Si celle-ci lui est refusée,il peut se conduire comme quelqu'un qui ne peut trouver un prêtre et il vaut mieux dans ce cas de se confesser à un laïque qu'à un tel prêtre (1).Guillaume de Godino semble insinuer par ce passage qu'il est permis de révéler ses péchés à un laïque si l'on est dans l'impossibilité de trouver un prêtre. Il n'en fait cependant pas une obligation.

Il résulte de cette étude que les Frères Prêcheurs de la seconde moitié du XIIIe siècle n'admettent point d'une manière servile tous les points de doctrine défendus par l'Ange de l'École, mais qu'ils ont le courage de se détacher de lui, là où les théories de saint Thomas introduisent des inconséquences dans leur doctrine fondamentale, comme c'est le cas pour leur théorie de la nécessité de la confession aux laïques.

Ce n'est pas seulement dans l'ordre des Frères Prêcheurs que saint Thomas s'impose rapidement, les autres ordres religieux ne tardent pas à leur tour de le prendre comme maître. Nous en avons une preuve dans le cistercien HUMBERT DE PRULLIACO (2) dont la doctrine pénitentielle se rattache étroitement à celle du Docteur Angélique. Affirmant que la confession est nécessaire de droit divin et positif à la rémission des péchés mortels (3), il enseigne que celui-là seul peut administrer les sacrements qui exerce un pouvoir réel sur le corps véritable du Christ, à savoir le prêtre.La confession sacramentelle doit donc nécessairement

(1) Regulariter confitendum est proprio sacerdoti... Si autem iste qui est proprius sacerdos ordinarius vel delegatus sit sollicitator vel revelator confessionum debet recurrere ad superiorem et petere licentiam alteri confitendi ; quod si non possit habere idem est iudicium de eo et de illo qui non habet copiam sacerdotis, quia magis debet eligere tunc quod confiteatur laico quam tali sacerdoti. *Ibid.*

(2) Il doit avoir été abbé d'un monastère du diocèse de Soissons. Il a écrit des *Commentaria* (*succincta sed solida*) *in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi.* Cf. C. DE VISCH, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 169. Cet ouvrage est conservé dans le cod. 180 de la Bibl. municipale de Bruges sous le titre : *Conclusiones solemnes Hymberti Abbatis de prulliaco cisterciensis ordinis super omnes libros sententiarum.*

(3) Ad confessionem dupliciter cogamur. Primo ex iure divino et hoc modo non tenentur confiteri nisi illi qui incidunt in mortale. Alio modo ex iure positivo et sic ex institutione edita in concilio generali sub innocentio. *Op. cit.*, fol. 118r.

être faite au prêtre (1). Il affirme néanmoins que, dans la nécessité, il faut se confesser à un laïque. Avec saint Thomas il distingue dans la Pénitence comme dans le Baptême deux ministres, le prêtre qui les dispense d'office, et le laïque qui peut les administrer dans la nécessité. La raison, c'est que l'un et l'autre sacrement est nécessaire d'une nécessité de salut (2). Il ne considère cependant pas la confession, faite à un laïque, comme sacramentelle ; car l'aveu fait au prêtre doit seul être regardé comme tel (3). Quant aux fautes vénielles, il suffit de s'en accuser à un laïque,parce que l'on ne perd point la grâce en les commettant (4). Cet aveu constitue un sacramentel, à la façon de l'aspersion d'eau bénite et de la *tunsio pectoris* et comme tel, il a la vertu de remettre les fautes légères (5). Nous avons rencontré la même doctrine chez saint Thomas d'Aquin.

Pendant la seconde moitié du XIII^e^ siècle, ce sont surtout les Franciscains qui se distinguent par leurs attaques répétées et continues contre la confession aux laïques. L'opposition à cette pratique, inaugurée théoriquement par les deux premiers grands Docteurs de l'ordre de saint François, se poursuivit d'une façon méthodique au sein de cette jeune institution. Ainsi, après la

(1) Gratia que in sacramentis nove legis a capite in membra confertur descendit scil. a Christo in christianos. Et ideo debet esse sacramentorum dispensator qui ministerium habet supra corpus Christi verum et hoc est solus sacerdos qui potest conficere corpus Christi. Quare sacerdoti fieri debet sacramentalis confessio. *Op. cit.*, fol. 118^v^.

(2) Sicut baptismus habet duos ministros, unum qui ex officio baptizat, scil. sacerdotem et alium in necessitatis articulo, scil. quemcumque simplicem laycum ; ita et confessio, cum sit de necessitate salutis, in articulo necessitatis etiam simplici layco, nisi facultas sacerdotis non occurrit, est facienda. *Op. cit.*, fol. 118^v^.

(3) Quare sacerdoti fieri debet sacramentalis confessio? *Op. cit.*, fol. 118^v^.

(4) Ad remissionem venialium peccatorum non debet novam gratiam a capite in membra descendere quia homo per veniale gratiam non amittit et ideo de talibus non est necessarium sacerdoti confiteri sed sufficit confiteri layco. *Ibid.*

(5) Talis tamen confessio non est sacramentum sed quoddam sacramentale sicut aspersio aque benedicte et pectoris tonsio ; et ideo talis confessio remissionem venialium comparatur sicut et illa quae dicta sunt. *Ibid.*

mort de saint Bonaventure, nombreux sont les disciples qui reprennent sa doctrine de la confession aux laïques et continuent d'attaquer avec succès la nécessité de cette pratique. Il existe en effet de nombreux COMMENTAIRES SUR LES SENTENCES DU DOCTEUR SÉRAPHIQUE (1).

Tel est le *codex. vatic. lat.* 919 (2).

Parlant du ministre de la confession, il distingue entre la confession sacramentelle et la confession, acte de vertu. La première ne peut se faire qu'aux prêtres parce que seuls ils ont reçu le pouvoir de lier et de délier et par conséquent de remettre les péchés et d'opérer la réconciliation avec Dieu (3). La seconde peut se faire au prochain, car le pécheur peut avouer ses fautes à un laïque pour s'exciter aux sentiments salutaires de confusion et de honte. Ceux-ci peuvent le disposer à la réception de la grâce, mais nullement opérer la rémission (4). Il suit qu'à défaut d'un prêtre il n'est permis de se confesser à un laïque que pour exciter dans son cœur la confusion et la honte (5). Il n'existe cependant aucune obligation de s'accuser à son prochain,car la seule volonté de se confesser suffit à obtenir le pardon des péchés (6).

Un autre commentaire sur le livre des Sentences de saint Bonaventure est le *Codex Palat. lat.* 288 *de la Bibl. Vaticane* (7).

(1) Cf. *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, t. I, Quaracchi, 1882, p. LXIV-LXIX.

(2) Le cod. vatic. lat. 919 débute comme suit : « Quod theologia est de rebus et de signis sicut est omnis doctrina ». Il est intitulé : *Bonaventura super 4 libros sententiarum abbreviatus.*

(3) Sexto queritur utrum sufficiat confiteri cuilibet homini indifferenter. Dico quod loquendo de confessione sacramentali, que est ad beneficium ordinationis ordinata solis sacerdotibus est facienda quia potestas absolvendi et ligandi est nobilitatis et auctoritatis et dignitatis. Ideo conceditur solis illis qui sunt in gradu excellenti constituti ut sunt sacerdotes qui sunt ministri ecclesie et Christi et ideo non est confitendum alii quam sacerdoti ad habendam remissionem peccatorum vel reconciliationem dee. *Op. cit.*, fol. 163r'.

(4) Tamen potest aliquis confiteri layco ad erubescentiam habendam de peccatis et hoc parat ipsum ad gratiam,non tamen remissionem inde sortitur. *Ibid.*

(5) Inde cum non potest habere copiam sacerdotis non est confitendum layco nisi propter erubescentiam habendam. *Ibid.*

(6) Immo ei sufficit sola voluntas confitendi et propositum si tempus se offert. *Ibid.*

(7) Ce *Commentarium in IVum Sententiarum* débute comme suit :

Il ne fait que répéter les paroles du Docteur francisain par rapport à la confession aux laïques. Distinguant deux sortes d'aveux, la confession sacramentelle et la confession acte de vertu, il enseigne que la première, étant ordonnée à la réconciliation du pécheur, ne peut se faire qu'aux seuls prêtres (1). La seconde, celle qui constitue un acte de vertu directement opposé à l'hypocrisie, peut être faite à tout homme qui, par ses prières, peut secourir le pécheur et devant lequel le pénitent peut rougir et s'humilier (2). Il exige cependant que le laïque, auquel le pécheur s'adresse pour exciter en lui la confusion et la honte, appartienne au corps des fidèles. Cette confession n'est en aucune façon sacramentelle (3).

La même doctrine se retrouve dans le *codex Palat. lat.* 438 *de la Bibliothèque Vaticane* (4) et dans le *codex* 174 *de la Bibl. municipale de Bruges* (5). Tous ces commentaires anonymes repro-

« Samaritanus enim vulnerato appropinquans etc. Iste quartus liber, in quo determinatur de sacramentis, dividitur in duas partes ».

(1) Respondeo dicendum quod de confessione est loqui dupliciter... Alio modo confessio est opus sacramentale ordinatum ad reconciliationem que fit per absolutionem et ligationem et hoc modo facienda est solis sacerdotibus. *Op. cit.*, fol. 134^{r}.

(2) Uno modo prout est opus virtutis oppositum ypocrisi et hoc modo potest confessio fieri cuilibet qui potest adiuvare vel coram quo homo potest erubescere et qui potest exemplo illius meliorari, ex hoc scil. quod videt eum peccata sua humiliter recognoscere. *Ibid.*

(3) Respondeo dicendum quod penitentia que est opus virtutis que fit ad peccati recognitionem et erubescentiam, sicut dictum est in precedenti questione, potest fieri unicuique non solum sacerdoti sed etiam laico, dum tamen sit de numero fidelium. Hec autem non est confessio sacramentalis. *Ibid.*

(4) Le cod. Palat. lat. 438, intitulé *Questiones super II, III et IV Sentent. S. Bonaventurae* commence comme suit : « Queritur utrum angelus in primo instanti creationis sue fuerit malus actu proprie voluntatis ». On y lit : « Queritur utrum liceat laico confiteri. Respondeo : confessio prout est opus virtutis repugnans ypocrisi potest fieri cuilibet qui potest iuvare orando, instruendo et humiliationis exemplo meliorari, non peccatorum cognitione depravari. Unde bernardus : perfectis tantus est amor verus quod vellet omnes nosse sua mala dum tamen non esset eis occasio mali. Confessio tamen sacramentalis debet fieri solis sacerdotibus ». *Op. cit.*, fol. 209^{v}.

(5) Les *Questiones super III et IV Sentent. S. Bonaventurae*, contenues dans le cod. 174 de la Bibl. municipale de Bruges débutent de la façon suivante : « Utrum divina natura potuerit uniri cum humana natura ».

duisent fidèlement la doctrine du Docteur séraphique se rapportant à la confession aux laïques.

Un des plus grands représentants de l'Ordre franciscain durant la seconde moitié du XIII^e siècle est RICHARD DE MEDIAVILLA (1). Il est, en effet, l'interprète le plus autorisé des doctrines franciscaines de cette époque et, à ce point de vue, ses ouvrages facili-

Il y est écrit : « Utrum sufficiat confiteri layco ? Respondeo : confessio opus virtutis prout repugnans ypocrisi quo te accusas vel alius quem es appareas, vel ad investigandam curationem morbi, concedo ; ordinata ad reconciliationem que fit per absolutionem et ligationem, nego ». *Op. cit.*, fol. 98v''.

(1) Une profonde obscurité enveloppe toute la vie du maître Richard. Il ne fait son apparition dans l'histoire que lorsque, sorti des écoles d'Oxford, il se distingue dans celles de Paris vers 1280. Il serait mort en 1307 ou 1308. Cf. PR. DE MARTIGNÉ, O. MIN. CAP., *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 153-175. B. DURST, O. S. B., *Die Frage nach der Armenseelenanrufung bei Richard von Middletown*, dans *Franziskanische Studien*, t. X, 1923, p. 33. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925, p. 1-5. Le Père Willibrord Lampen, O. Min., a tâché d'apporter un peu de lumière dans ces questions obscures. Il a notamment établi qu'il faut écrire non Richard de Middletown, ou Middleton, mais Richard de Mediavilla. Cf. W. LAMPEN, O. MIN., *De patria Richardi de Mediavilla*, O. F. M., dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVIII, 1925, p. 298-300. Le même auteur a prouvé contre PR. DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, p. 168, contre J. LECHNER, *op. cit.*, p. 5 et E. HOCEDEZ, S. J., *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p.115,que la tradition qui attribue à Richard le rôle d'éducateur de saint Louis, évêque de Toulouse, ne repose point sur un solide fondement historique et ne peut être prouvé par des arguments apodictiques. Cf. W. LAMPEN, O. MIN., *Utrum Richardus de Mediavilla fuerit S. Ludovici Tolesani Magister*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 113-116. Richard a écrit un commentaire sur les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard, ouvrage qui, au début du XIV^e siècle, occupait à l'Université de Paris une place distinguée et comptait parmi les manuels dont se servaient les étudiants. Cf. C. JOURDAIN, *Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam universitatis Parisiensis*, Paris, 1862, p. 74. Il doit avoir composé ce commentaire entre 1277 et 1283. Cf. J. LECHNER, *op. cit.*, p. 11-13. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 304. FR. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments* Paderborn, 1920, p. 76, note 2. Cet ouvrage a été plusieurs fois imprimé. Nous suivons l'édition de 1512, sans indication de lieu. Richard a encore composé après 1282 des *Quaestiones disputatae* et *Quodlibetales*. Cf. J. LECHNER, *op. cit.*, p. 8-10 et 13.

tent l'intelligence des maîtres qui l'ont précédé et aident à comprendre le subtil Duns Scot en plus d'une de ses opinions. Pour sa théorie pénitentielle, il se rattache étroitement à saint Thomas et à Pierre de Tarentaise.

Richard enseigne que l'aveu des péchés doit se faire aux prêtres parce qu'ils ont été constitués par le Christ juges au for de la conscience. Cet aveu est d'ailleurs nécessaire d'une nécessité de salut (4). Il doit donc toujours être réalisé, soit *in actu*, soit du moins *in voto*, quand le pénitent ne peut s'acquitter de fait de cette grave obligation (5). Richard n'exige toutefois la confession au prêtre que pour les péchés mortels et nullement pour les péchés véniels ; ceux-ci peuvent être remis sans l'intervention du pouvoir des clefs (6).

Le précepte divin impose seulement l'obligation de se confesser aux prêtres. L'observation n'en est donc pas exigée de ceux qui, pour une cause raisonnable, ne peuvent s'en acquitter, comme il arrive, quand on se trouve dans l'impossibilité de s'adresser à un prêtre (7). De ce principe fondamental se déduit la conclusion que le pécheur n'est jamais obligé de se confesser à des laïques ; la confession au prêtre est seule obligatoire (8). Il rejette encore la nécessité de la confession aux laïques en se basant sur un autre principe, à savoir, que le but principal de la confession est d'ob-

(4) Cum ergo Christus sacerdotes constituerit iudices aliorum in foro conscientie, tenentur peccatores de necessitate salutis confiteri peccata sua sacerdoti. *IV Sent.*, dist. XVII, art. 2, quaest. 1, *Richardus de Mediavilla in quartum sententiarum theologicarum Petri Lombardi*, 1512, p. 102.

(5) Ex predictis patet per contritionem mortale peccatum non remitti sine confessione in re vel in proposito, explicite vel implicite. Dist. XVII, art. 2, quaest. 1, *op. cit.*, p. 103.

(6) Homo tenetur confiteri omnia peccata mortalia. Dist. XVII, art. 3, quaest. 4, *op. cit.*, p. 106. — Homo non tenetur penitere de venialibus eo quod simul stare possunt cum gratia...et ideo per se non indigent de necessitate officio clavium. Dist. XVII, art. 2, quaest. 4, ad 1um, *op. cit.*, p. 103.

(7) Ideo ad observationem huius precepti non tenentur homines, quum habent de non confitendo rationabilem causam et legitimam excusationem, sicut sunt illi qui non habent copiam sacerdotis. Dist. XVII, art. 2, quaest. 4, *op. cit.*, p. 103.

(8) Non enim dicendum, ut quidam dicunt, quod tales de necessitate. tenentur laicis confiteri, cum non sit preceptum confiteri nisi sacerdoti *Ibid.*

tenir, en vertu du pouvoir des clefs, la rémission de la faute et de la peine éternelle. Comme le prêtre seul possède le pouvoir des clefs, en vertu duquel il peut absoudre le pénitent au for intérieur de la conscience, il ne peut exister aucune obligation pour le pécheur de faire l'aveu de ses fautes à de simples fidèles (1).

Richard de Mediavilla rejette donc explicitement l'obligation de se confesser à un laïque, même dans le cas de nécessité et dans l'impossibilité de trouver un prêtre. Pour ce point de doctrine il se rallie aux deux grands maîtres franciscains, Alexandre de Halès et saint Bonaventure, et s'éloigne formellement de saint Thomas ; il affirme qu'on ne peut soutenir, comme certains le font, qu'à défaut d'un prêtre les pécheurs sont tenus de se confesser à des laïques (2). Or, parmi ces « certains » Richard comprend très probablement Albert le Grand et saint Thomas qui furent les défenseurs et les protagonistes de la nécessité de la confession aux laïques.

Il ne rejette cependant pas la licéité ni même l'utilité de cette pratique. Ayant démontré que la confession aux laïques n'est point requise, il conclut que la thèse de Pierre Lombard, d'après laquelle un pécheur serait obligé, à défaut d'un prêtre, de se confesser à un laïque, doit s'entendre,non de la nécessité, mais de la simple convenance de cette confession (3). Bien plus, Richard soutient que la confession aux laïques est utile et salutaire.A la question : « Les fidèles qui se seraient confessés de bonne foi à un laïque, pris pour un prêtre, sont-ils tenus de refaire cette confession ? » Richard donne une réponse affirmative. Il la juge cependant utile et méritoire, mais dans un degré moindre que celle faite au prêtre. Il y a une différence fondamentale entre ces deux confessions : le laïque ne peut opérer dans l'âme du pénitent les

(1) Preterea confessio non solum ordinatur ad taxationem emende, imo ad aliquam relaxationem pene virtute clavium et ad susceptionem gratie ; et quia nullus habet claves in foro penitentie nisi sacerdos, ideo non est necessarium confiteri non sacerdoti, etiam cum haberi non potest sacerdos. Dist. XVII, art. 2, quaest. 1, *op. cit.*, p. 103.

(2) Cf. *supra*, avant-dernière note.

(3) Unde illud verbum magistri in littera, cap. 5 : si defuerit sacerdos, proximo vel socio facienda est confessio, exponendum est de congruitate, non de necessitate. Dist. XVII, art. 2, quaest. 1, ad 3m, *op. cit.*, p. 103.

effets salutaires que le prêtre y opère en vertu du pouvoir des clefs (1).

Richard de Mediavilla, tout en condamnant la nécessité de la confession aux laïques, en reconnaît donc la licéité et l'utilité. La doctrine de ce maître franciscain rentre de la sorte dans le cadre traditionnel de la théorie franciscaine, telle que l'ont défendue Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Richard est cependant en avance sur eux par les raisons invoquées pour en rejeter la nécessité. Il les déduit en effet de l'essence même du sacrement de Pénitence ainsi que du but et de la fin pour lesquels la confession a été instituée. Sa doctrine de la non-nécessité de cette pratique contient déjà en germe les motifs, sur lesquels s'appuieront les théologiens suivants pour attaquer l'utilité même de la confession aux laïques. Le but principal de la confession étant d'obtenir, en vertu du pouvoir des clefs, la rémission de la faute et de la peine éternelle,ce but ne peut être atteint par la confession aux laïques. Donc, seule la confession au prêtre doit être jugée nécessaire. Richard s'arrête à cette conclusion évidente sans pousser plus loin ses investigations.

Dans l'histoire de la pensée médiévale, Guillaume De Ware généralement considéré comme le maître du bienheureux Jean Duns Scot, occupe une place importante (2). Le système phi-

(1) Tales tenentur illa eademque peccata, si illorum sunt memores, iterum confiteri sacerdoti, quia secundum rei veritatem de illis non sunt rite confessi, nec sacramentum penitentie susceperunt... et dico quod illa confessio eis fuit meritoria ; non tamen eis utilis ceteris paribus ac si confessi sacerdoti fuissent, quia non sacerdos non potest conferre penitenti illud beneficium quod sacerdos ex vi clavium. Dist. XVII, art. 3, quaest. 3, *op. cit.*, p. 106.

(2) Guillaume de Ware appartient à la province d'Angleterre. Les détails sur sa carrière enseignante manquent complètement. Il aurait enseigné successivement à Oxford et à Paris et il est probable qu'il a été le maître du Docteur subtil. Il a composé des *Quaestiones in IV libros Sententiarum*. Toutefois la date précise à laquelle le « Doctor fundatus » aurait rédigé son œuvre est inconnue. Il doit l'avoir composée probablement entre 1290 et 1300. Cf. E. Longpré, *Maîtres franciscains de Paris, Guillaume de Ware*, dans *La France franciscaine*, t. V, 1922, p. 71-77. Le nombre des ms. où cet ouvrage est conservé atteste qu'il eut une diffusion notable dans les divers centres d'étude. Les mss. actuellement connus diffèrent principalement en ce que quelques-uns, comme le code C. 4. 991 de la Bibl. nationale de Florence et le code Plut. xxxiii. Dext. 1 du

losophique et théologique de ce Docteur franciscain présente des analogies profondes avec celui du Docteur marial. Pour lui, la confession aux laïques est indifférente à la rémission des péchés. Il en parle à l'endroit où il résout la question : « La confession peut-elle être efficace *ex vi clavium* plus d'une fois par rapport aux mêmes péchés? » Exposant d'abord l'opinion favorable à cette thèse, il en développe un des principaux arguments comme suit : Par rapport au pénitent le prêtre ne diffère du laïque qu'en ce qu'il possède le pouvoir des clefs ; il en suit que, si une seconde confession, faite des mêmes péchés, n'avait aucune efficacité *ex vi clavium*, on pourrait la faire indifféremment à un laïque ou à un prêtre. Or personne n'oserait soutenir cette thèse (1). Guillaume rejette et combat cette opinion et prouve que la confession ne peut être efficace *ex vi sacramenti* qu'une seule fois par rapport aux mêmes fautes (2). Il répond ensuite aux arguments proposés par l'opinion affirmative, entre autres à celui que nous avons exposé plus haut. La conclusion, tirée du parallèle établi entre la confession faite au prêtre et celle faite au laïque, ne tient pas, dit-il, parce que la confession, faite à un laïque, n'a aucune valeur (3). Et voici pourquoi : 1) parce que le pénitent

fonds S. Croce de la Bibl. Laurentienne de la même ville, n'ont point le bref prologue qui se lit dans les autres codes et débutent immédiatement par les questions ordinaires sur le Lombard. L'incipit des codes ayant le prologue est le suivant : « Quoniam testante beato augustino ». Les autres débutent comme suit : «Queritur utrum finis per se et proprius theologie ut est habitus scientificus perficiens viatorem, ut viator est, sit cognitio veri vel dilectio boni ». Nous avons consulté les codes A. 4. 42 et C. 4. 991 de la Bibl. nationale de Florence, le code Plut. XXXIII. Dext. 1 de la Bibl. Laurentienne de la même ville et le Code C. 78. Inf. de la Bibl. Ambrosienne de Milan.

(1) Utrum confessio respectu eorumdem peccatorum in numero habeat efficaciam ex vi clavium plus quam semel. Quod sic...Item sacerdos per comparationem ad confessum solum differt a layco per hoc quod habet vim clavium. Ergo si confessio de eisdem peccatis secundo facta modo non faceret aliquid ex vi clavium, tunc eadem ratione posset homo confiteri uni layco sicut uni sacerdoti et tantum sibi valeret, quod nullus dicit. Florence, *Bibl. Laurent.*, S. Croce, Plut. XXXIII. Dext. 1, fol. 214$^{r''-v'}$. Milan, *Bibl. Ambros.*, Cod. C. 78. Inf., fol. 195$^{v''}$. Florence, *Bibl. Nation.*, cod. A. 4. 42 et C. 4. 991, (sans pagination).

(2)Et ideo dico quod confessio eorumdem peccat^{o}rum in numero quantum est ex vi sacramenti nullam habet efficaciam plus quam semel. *Ibid.*

(3) Ad tertium dicendum quod non valet confessio facta layco. *Ibid.*

ne sait pas s'il s'est bien confessé ou non ; 2) parce que la prière du prêtre a une efficacité plus grande que celle du laïque, fût-il l'homme le plus saint de l'univers, et ce en raison de la consécration du corps du Christ, que les prêtres seuls peuvent faire ; 3) parce qu'en se confessant à un prêtre, le pénitent prouve sa grande estime pour le sacrement et observe le précepte de l'Église(1)

Guillaume de Ware nie donc la valeur salutaire de la confession aux laïques.

Un des disciples les plus fidèles de saint Bonaventure est le franciscain Alexandre d'Alexandrie († 1314) (2). Dans sa *Summa quaestionum super 4 libros sententiarum* il affirme que le sacrement de Pénitence, en sa partie formelle, a été institué par le Christ mais non pas la confession. Celle-ci n'a été qu'insinuée par le Sauveur ; elle a été instituée par les apôtres et promulguée par saint Jacques (3). Il enseigne encore qu'en vertu de l'insti-

(1) Ad tertium dicendum quod non valet confessio facta layco tum propter incertitudinem utrum fuerit bene confessus, tum quia oratio sacerdotalis maiorem efficaciam habet pro illo quam habeat oratio optimi layci ratione effectus consecrationis scil. corporis Christi, tum propter quod confitendo sacerdoti maiorem honorem facit sacramento et servat statutum ecclesie et servando statutum homo meretur. *Ibid.*

(2) Élu général de l'ordre des Mineurs en 1313,il est mort dès 1314. Il a écrit deux commentaires sur les quatre livres des sentences.L'un d'eux est intitulé : *Summa quaestionum S. Bonaventurae in quatuor libros sententiarum*, et l'autre *Lectura in quatuor libros Sententiarum*. Cf. H. Hurter, S. J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t.II, Innsbruck, 1906, col. 469. E. Longpré, O.Min., *Guillaume de la Marc, O. F. M.*, dans *France franciscaine*, t. IV, 1921, p. 288, note 3. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. II, Paderborn, 1923,p. 179.— La *Summa quaestionum super 4 Libros Sentent.* est conservée dans le code B. 5. Sup. de la Bibl. Ambrosienne de Milan et commence : « Alta profunditas, quis inveniet eam? Eccles. VII,25 ». La *Lectura in 4 libros Sententiarum* est contenue, quant aux 3 derniers livres, dans le code Plut. XXIV. Dext. 7 du fonds S. Croce de la Bibl. Laurentienne de Florence. En voici le début : « Fecit deus hominem rectum et ipse se infinitis immiscuit questionibus ».

(3) Tertio, utrum confessio instituta fuit in lege gratie?... Dicendum secundum aliquos quod sic quantum ad id quod est formale in confessione, scil. potestas absolvendi, sed in quantum quod est morbi detectio non instituit sed insinuavit quia secundum Hugonem sufficit egroto exponere medicum et medecinam vel dicendum melius quod per se non instituit quia non oportuit... Sed ab ipso est insinuata, ab aposto-

tution apostolique tous ceux qui ont com is quelque péché mortel sont tenus de se confesser et qu'en vertu de la prescription ecclésiastique du concile de Latran les fidèles sont obligés d'avouer leurs fautes au moins une fois l'an (1).

Avec saint Bonaventure, il distingue la confession sacramentelle de la confession-acte de vertu. La première ne peut être faite qu'au prêtre ; la seconde, au contraire,peut se faire indifféremment au prêtre ou au laïque, pourvu que ce dernier ne soit ni excommunié, ni séparé de l'Église (2).

Dans la *Lectura super II, III et IV sententiarum*, il expose sa doctrine au sujet de la confession aux laïques qui, tout en s'accordant substantiellement avec celle de l'œuvre précédente, en diffère notablement quant à la charpente extérieure de l'exposé. Dans sa réponse à la question : « Dans la nécessité est-il permis de se confesser à un laïque? » Alexandre expose le double courant d'idées existant à ce sujet. Le Maître des sentences et le vénérable Bède donnent une réponse affirmative : « de même que le Baptême peut être administré dans la nécessité par un laïque, de même la confession peut lui être soumise ». D'autres au contraire affirment que l'aveu, fait au prochain, n'est pas un acte sacramentel mais un acte de vertu (3). Alexandre se rallie

lis dum homines peccarent, ne desperarent, instituta, sed a iacobo episcopo ierosolimitano promulgata. MILAN, *Bibl. Ambros.*, Cod. B. 5. Sup., fol. 212r.

(1) Quarto videtur quod omnis tenetur confiteri... Dicendum quod ratione precepti et institutionis apostolorum, quod etiam fuit contra peccatum mortale,tenentur omnes, qui post baptismum peccant mortaliter ; sed ratione institutionis ecclesie in concilio generali « omnis utriusque sexus » tenentur ad minus semel in anno. *Op. cit.*, fol. 212r.

(2) Hic queruntur sex scil. si sufficit confiteri laico... Dicendum, prout confessio est opus virtutis potest fieri cuilibet, scil. qui mihi consulat et pro me oret ; sed ut est opus sacramentale per absolutionem et per virtutem clavium, sic solis sacerdotibus. *Op. cit.*, fol. 212r''-v'. On y lit encore : Dicendum quod confessionem, que est opus virtutis potest quilibet cuilibet sive laico sive alii facere, dum tamen non sit excommunicatus vel precisus ab ecclesia.Sed de confessione sacramentali notandum quod proprius sacerdos dicitur tripliciter. *Op. cit.*, fol. 212v'.

(3) Tertio videndum est utrum in casu necessitatis possit fieri laico. Ad quod respondet magister et accipitur a beda quod sic, sicut et baptismus in casu necessitatis potest tradi a layco. Aliis autem videtur quod confessio facta laico non est actus sacramenti sed actus virtutis. FLORENCE, *Bibl. Laurent.*, S. Croce, cod. Plut. XXIV, Dext. 7, (non paginé).

à cette dernière opinion qui est celle de saint Bonaventure et réfute ensuite la première thèse. Le Baptême, en tant que sacrement, ne requiert qu'un *opus operatum*. C'est pourquoi chaque fois qu'est posé l'*opus operatum*, l'acte requis par l'Église, il y a sacrement, peu importe par qui il est accompli (1). Il n'en est pas de même du sacrement de Pénitence. Celui-ci réclame deux actes extérieurs, la confession et l'absolution, dont le dernier ne peut être posé que par le prêtre. Le pécheur qui ne reçoit pas l'absolution sacerdotale et se contente d'avouer ses péchés à un simple laïque, ne reçoit donc point le sacrement de Pénitence. D'où il résulte que celui qui a été baptisé par un laïque ne doit point être rebaptisé, tandis que le pécheur qui s'est adressé à un laïque, doit refaire sa confession à un prêtre. Dans le premier cas il y a eu sacrement mais non pas dans le second (2).

Les Docteurs franciscains admettent donc que la confession au prêtre est seule sacramentelle et seule obligatoire. Ils déduisent leur théorie du principe fondamental de la doctrine pénitentielle de cette époque, à savoir que l'absolution, prérogative du seul prêtre, constitue la partie formelle du sacrement de Pénitence et la cause rémissive des péchés. La plupart se sont arrêtés à cette conclusion. D'autres, partant du même principe, vont plus loin et arrivent à conclure que la confession aux laïques est dépourvue de toute valeur pour la rémission des péchés. Parmi ces derniers, à coté de son maître Guillaume de Ware, le bienheureux Jean Duns Scot occupe sans conteste la première place.

Le premier Maître franciscain, par l'influence de sa doctrine et

(1) Unde notandum est quod baptismus ad hoc quod habeat rationem sacramenti non requirit nisi opus operatum et ideo ubicumque est opus quod est ecclesie ibi est ratio sacramenti per quemcumque fit administratio exterior. *Ibid.*

(2) Penitentia autem non quia requirit duplicem actum exteriorem, scil. confitentis et absolventis quorum unus scil. absolventis spectat ad certam potestatem scil. ad sacerdotem. Cum ergo confessus a layco non recipiat absolutionem a sacerdote, ideo non est penitentia quantum ad perfectam rationem sacramenti. Et ideo sequitur quod baptizatus a laico non rebaptizatur ; confessus autem laico tenetur confiteri quando occurrerit opportunitas sacerdotis quia in baptizato est accessus debiti materialis et formalis et per consequens sacramentum ; in confesso non est debitus accessus actuum ex quibus sacramentum penitentie integratur. *Ibid.*

le nombre de ses disciples, est le bienheureux Jean Duns Scot († 1308) (1).

Duns Scot soutient que la nécessité de la confession résulte d'un précepte divin positif (2), exprimé dans l'Évangile, quand le Christ dit aux apôtres : « Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata... » Le Sauveur accorde par là aux apôtres et, en eux, à tous les prêtres, le pouvoir de remettre les péchés. Or la collation du pouvoir judiciaire exige de la part des autres l'obigation corrélative de s'y soumettre (3).

(1) Né vers 1270, probablement en Écosse, Duns Scot appartint depuis l'année 1290 à la province anglaise de l'ordre franciscain. Il fit ses débuts à Oxford. Venu à Paris vers 1293 pour y suivre les cours durant quatre années, il retourna à Oxford en 1297, et y enseigna les Sentences. En 1302, il devint bachelier sententiaire de Paris et docteur en 1304. Appelé à Cologne en 1307 ou 1308,il y mourut le 8 novembre 1308. Cf. A. Callebaut, O. F. M., *L'Ecosse, patrie du B. Jean Duns Scot*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIII, 1920, p. 78-88. Idem, *Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers* 1293-1296, dans *Archiv. franc. histor.*, t. XVII, 1924, p. 3-12. A. Pelzer, *A propos de Jean Duns Scot et des études scotistes*, dans *Revue Néo-scolastique de Philosophie*, t. XXV, 1923, p. 415. Parmi les ouvrages dus à l'esprit ingénieux du Docteur subtil, l'*Opus Oxoniense* constitue son œuvre théologique par excellence. C'est dans ce travail que Duns Scot développe avec le plus d'ampleur les questions doctrinales ; c'est ce travail encore qui a été commenté le plus souvent par ses disciples et qui est devenu en quelque sorte le manuel de son école. L'authenticité n'en a jamais été contestée. Quant à la date de composition, Fr. Pelster, S. J., *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Ausgaben über sein Leben*, dans *Franziskanische Studien*, t. X, 1923, p. 10,a émis l'opinion qu'il doit avoir été composé après 1304. D'autres cependant retiennent la chronologie traditionnlle, à savoir entre 1297 et 1302. Cf. A. Callebaut, O. F. M., *Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers* 1293-1296, dans *Archiv. francisc. histor.*, t. XVII, 1924, p. 3-12. L'*Opus Oxoniense* a été édité parmi les *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, Paris, Vivès, 1891-1895. Il y occupe les vol. VIII-XXI, Paris, 1893-1894. Vu la controverse, suscitée par A. Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Extrait, Louvain, 1923, au sujet de la valeur des *Reportata Parisiensia*, nous ne citons que l'*Opus Oxoniense*.

(2) Breviter videtur rationabilius tenere quod confessio cadat sub praecepto divino positivo. *Lib. IV*, Dist. XVII, quaest. unica, *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, t. XVIII, Paris, 1894, p. 509.

(3) Nulli committitur potestas iudiciaria vel arbitraria, nisi alicui imponatur necessitas submittendi se sibi ; sed sacerdoti committitur

Contrairement à la doctrine généralement admise avant lui, Duns Scot affirme que par les mots *confitemini alterutrum peccata vestra*, saint Jacques n'a point voulu promulguer le précepte de la confession, mais simplement indiquer un moyen excellent pour exercer l'humilité, en s'avouant mutuellement ses péchés (1). Quant à la matière de la confession, le Docteur subtil distingue entre les péchés mortels et les péchés véniels. Les premiers seuls doivent être déclarés au prêtre ; les fautes vénielles peuvent être remises en dehors du sacrement de Pénitence (2).

Il enseigne ensuite que l'aveu doit être fait nécessairement à un prêtre parce que lui seul a le pouvoir de lier et de délier (3). Ici surgit naturellement la question : que devient la pratique de la confession aux laïques dans le système du Docteur subtil? Ayant établi que celui-là seul peut exercer un pouvoir sur le corps mystique du Christ qui peut en exercer un sur son corps véritable, il conclut que les prêtres seuls sont les ministres du sacrement de Pénitence ; le laïque ne peut rien dispenser de ce qui appartient à ce sacrement, pas plus qu'il n'a de pouvoir sur l'Eucharistie. La confession faite à un laïque ne peut donc rien opérer *virtute operis operati*. Bien plus, on peut même se demander si une telle confession n'est pas plutôt nuisible au salut, puisqu'elle ne sert en rien à la rémission des péchés (4).

Comme la confession aux laïques n'est d'aucune valeur quant

huiusmodi potestas in causa peccati ; ergo alicui ut reo imponitur necessitas submittendi se arbitrio eius, et hoc per idem. *Ibid.*, p. 510.

(1) Dicendo enim : « confitemini alterutrum » non magis dicit confessionem faciendam esse sacerdoti quam alii... sed intellectus eius est persuasio ad humilitatem, ut scilicet generaliter nos confiteamur apud proximos peccatores. *Ibid.*, p. 518-519.

(2) Ex prima institutione poenitentiae,ut secundae tabulae, non oportet aliquem ad eam confugere pro remedio contra veniale, sed tantum contra mortale. *Ibid.*, p. 523.

(3) Continet hoc praeceptum cui, quia sacerdoti ; ille enim in ecclesia habet solus auctoritatem ligandi et solvendi. Et sacerdoti habenti iurisdictionem, quia sententia a non suo iudice data, nulla est. *Ibid.*, p. 532.

(4) Congruum est ut idem habeat potestatem super corpus Christi verum et mysticum. Et ex hoc sequitur corollarium quod nihil pertinens ad sacramentum poeniteniae, potest a laico dispensari, sicut nec confectio Eucharistiae ;et ideo confessio, quae est dispositio praevia ad sacramentum poenitentiae, laico facta, nihil valet virtute operis operati. Et adhuc dubium est, ne sit in detrimentum salutis, quia illa revelatio non potest esse confessionalis. Dist. XIV, quaest. 4, p. 155.

à l'acquisition de la grâce rémissive, il suit nécessairement qu'aucun pénitent n'est tenu de faire l'aveu de ses fautes à ses semblables. Le Docteur subtil défend cette doctrine d'une façon explicite dans un autre endroit de son commentaire où, d'un côté, il enseigne que la nécessité de la confession dépend de ce qu'elle est requise pour la réception de l'absolution et où, d'un autre côté, il soutient que le laïque n'a rien à voir dans la ré ission des péchés. Il conclut qu'il ne peut exister aucun précepte relativement à la confession aux laïques (1).

Cependant, tout en affirmant que cette pratique n'est d'aucune valeur pour la rémission des péchés et qu'elle ne constitue l'objet d'aucun précepte ni d'aucune obligation, Duns Scot ne condamne pas la confession aux laïques comme absolument inutile. Il admet au contraire que, par la confusion qu'elle excite, elle constitue une partie de la satisfaction, de sorte qu'elle peut remettre les mêmes peines que la confession au prêtre, en tant que ce pardon constitue un effet de la confusion excitée dans les deux cas par la confession. Il ajoute cependant aussitôt qu'il serait peut-être plus utile de ne pas s'accuser à un laïque, si l'on peut éprouver la même honte en se confessant ses péchés à soi-même et être puni ainsi d'une manière égale (2).

Le Docteur subtil va même jusqu'à contester la légitimité de la confession aux laïques en des occasions où elle avait été universellement admise avant lui, p. ex. le cas de celui qui, à cause de l'ignorance de son propre prêtre, se confesserait à un laïque discret et instruit afin d'en recevoir des conseils pratiques pour sa conduite ultérieure. Duns Scot ne se prononce cependant pas ouvertement contre cette pratique. Il se contente d'affirmer que, dans un tel cas, on pourrait peut-être s'adresser à un laïque, en y ajoutant que rien ne peut prouver avec certitude la légitimité

(1) Sed quia accusatio ad hoc ex praecepto fit, et non ad aliud, ut sequatur sententia, et laicus nullam habet sententiandi auctoritatem in isto foro, sequitur quod nullum praeceptum est de se accusando laico. Dist. XVII, quaest. unica, p. 564.

(2) Respondeo, talis confessio potest esse materia verecundiae, quae est una poena debita peccato, et in hoc confitens solvit aliquam poenam, quam solveret, si confiteretur sacerdoti... nullum praeceptum est accusando se laico ; et forte utilius esset non accusare se illi si posset aequalem verecundiam habere apud se recogitando eadem peccata, et sic aeque puniri. *Ibid.*

de cette pratique, vu que l'on peut demander des conseils à un laïque en lui posant des questions générales et en s'abstenant de toute révélation des péchés (1).Le Docteur Marial ne semble admettre l'utilité de la confession aux laïques, sans réserve aucune, que dans un seul cas, à savoir qaund le pénitent s'adresse à son semblable à raison de sa propre simplicité et de sa propre ignorance. Cette confession lui est méritoire en tant qu'il veut par là suppléer à ce qu'il lui est impossible de réaliser du sacrement de Pénitence (2).

Le Bienheureux Jean Duns Scot non seulement rejette la nécessité de la confession aux laïques et en conteste la légitimité, il va même jusqu'à se demander s'il y n'a point parfois péché à faire cet aveu. Il résout ce problème dans sa réponse à la question de la valeur de la confession faite à des laïques par des malfaiteurs condamnés au supplice. Il affirme que leur simplicité et leur ignorance les excusent de toute faute et que l'humilité,manifestée par cet aveu, leur est méritoire (3). Il devrait résulter logiquement de ce témoignage qu'un pénitent discret qui, ayant une connaissance pleine et entière du but pour lequel la confession a été instituée, se confesserait néanmoins à un laïque, ne pourrait être dit exempt de toute faute, mais commettrait un péché parce qu'il ne pourrait apporter comme excuse ni sa simplicité ni son ignorance. Le Docteur subtil ne pousse cependant pas si loin ses conclusions et ne va pas jusqu'à affirmer que, dans ce cas, le pénitent se rendrait coupable d'un péché ; il se contente de soutenir que la confession faite à un laïque par un homme sérieux,

(1) Et si diceret aliquis quod necessarium est non confiteri laico, quia nulli licet diffamare se, nec prodere peccatum suum occultum, maxime quando, ille cui prodit, non praesumitur celator secreti,nec scit melius consulere peccatori quam ipsemet sibi ; forte enim propter consilium requirendum, liceret alicui revelare peccatum suum alicui laico discretiori. Sed nec hoc patet, quia consilium posset inquiri,posito casu in universali de aliquo, absque revelatione peccati sui. *Ibid.*

(2) Quid igitur de malefactoribus damnatis confitentibus laicis? Respondeo, simplicitas excusat eos,... et humilitas eorum est meritoria eis pro quanto volunt illud, quod pertinet adsacramentum poenitentiae supplere, sicut possunt. *Ibid.*

(3) Quid igitur de malefactoribus damnatis confitentibus laicis? Respondeo, simplicitas excusat eos, ne in hoc peccent, et humilitas eorum est meritoria eis. *Ibid.*

discret et instruit, ne lui sera probablement d'aucune utilité, et que certainement un tel aveu ne doit jamais être jugé nécessaire à la rémission des péchés (1). C'est pourquoi il suffit, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, de se confesser à Dieu avec le ferme propos de s'adresser à un prêtre, dès que l'occasion s'en présentera (2).

Le bienheureux Duns Scot combat donc explicitement le caractère obligatoire de la confession aux laïques et va jusqu'à en discuter la légitimité. Toute cette doctrine n'est qu'une déduction logique de sa théorie fondamentale du sacrement de Pénitence : d'après lui l'essence de ce sacrement est tout entière dans la seule absolution. Or, comme d'un côté la réception du sacrement ou de l'absolution est exigée, soit *in actu*, soit au moins *in voto*, pour obtenir la rémission des péchés, et comme d'un autre côté le prêtre seul a le pouvoir d'absoudre le pénitent, il est clair que le Docteur subtil ne peut accorder grande valeur à la confession faite aux laïques. Se basant sur ces principes fondamentaux, Duns Scot en déduit l'inefficacité, la non-nécessité et même l'inutilité et l'illégitimité de cette pratique.

Le Docteur marial est ainsi la premier théologien qui se soit opposé, non plus seulement au caractère sacramentel ou obligatoire de la confession aux laïques, mais même à la légitimité de cette pratique. Les principes sont posés : les auteurs, désormais, n'auront qu'à les reprendre et à les développer pour avoir complètement raison de cette pratique et la rejeter définitivement.

(1) Sed viro discreto, qui bene sciret ad quid est confessio instituta, nec forte utile foret nec (sive forte) necessarium talem confessionem facere. *Ibid.*

(2) Si in tali casu iste habet impossibilitatem confitendi homini idoneo, confiteatur Deo cum proposito confitendi homini opportunitate oblata. Dist. XVII, q. unica, p. 578-579.

ARTICLE DEUXIÈME.

EXAMEN DE LA DOCTRINE DES CANONISTES ET DES SUMMAE CONFESSORUM

§ 1. — *Examen de la doctrine des canonistes.*

A. Examen de la doctrine des Décrétistes

Se consacrant principalement à gloser et à commenter les Décrétales de Grégoire IX, les canonistes de la seconde moitié du XIII^e^ siècle n'emploient plus guère le Décret de Gratien comme texte de leurs leçons dans leur enseignement. Aussi les Sommes et les Commentaires disparaissent presque complètement durant cette période pour faire place à de vastes ouvrages sur les Décrétales. Nous rencontrons cependant quelques sommes abrégées et quelques tables alphabétiques du Décret.

Un répertoire de ce genre est la *Margarita Decreti* ou le *Repertorium Decreti* du dominicain MARTINUS POLONUS († 1279) (1). Il soutient qu'il faut avouer ses péchés au prêtre (2) mais qu'à

(1) Martin, surnommé le Polonais, doit être né à Troppau en Silésie. Il a été pénitencier et chapelain de plusieurs papes. Élevé à l'archevêché de Guesne en 1278, il mourut à Bologne l'année suivante. Il a écrit une table alphabétique des principales questions contenues dans le Décret de Gratien. Des nombreux manuscrits existant de cet ouvrage nous avons consulté les codes Borghes. 282 et 144. Il faut noter que le cod. Borghes. 144 est anonyme. Il ne peut cependant exister aucun doute au sujet de son attribution à Martin. Il concorde en effet complètement avec le traité du dominicain polonais. La seule différence qui existe entre ces deux codes, c'est que dans le code 282 le prologue se trouve au début du Répertoire, tandis que dans le code 144 il se trouve à la fin. L'incipit du prologue est le suivant : « Inter alia que ad fidelium Xristi doctrinam scripta sunt ius canonicum ad ipsorum doctrinam et consolationem conscriptum reperitur ». Ce *Repertorium Decreti* a été souvent imprimé avec le Décret de Gratien sous le titre : *Margarita Decreti.* Nous avons consulté : *Margarita Decreti seu Tabula Martiniana, edita per fratrem Martinum, Ord. Praed.,* imprimée au début de l'édition du Décret de Gratien, Lyon, 1572. Cf. W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, t. II, Berlin, 1886, p. 426-432.

(2) Quod perito sacerdoti qui sciat solvere est confitendum. *Margarita*

l'article de la mort on peut se confesser au prochain, si l'on ne peut trouver un ministre de l'Église (1).

Le canoniste Manfred de Arzago ou d'Arriago a composé une table analogue sur le Décret et sur les Décrétales (2). Dans la première, il distingue deux ministres de la confession, le laïque et le prêtre. Les péchés véniels peuvent être toujours confessés à un laïque, même quand on peut avoir un prêtre (3) ; les fautes mortelles, au contraire, doivent être accusées au prêtre. Dans la nécessité cependant il est permis de s'adresser à un laïque (4). Dans sa table sur les Décrétales, Manfred, tout en défendant de se confesser à des abbesses et à des femmes (5), permet de révéler ses fautes, en cas de nécessité, à un diacre et même à un laïque (6).

Le Mineur Argerius paraît avoir écrit vers la même époque une somme abrégée du Décret (7). Il y enseigne que, dans le cas

Decreti, dans *Decretum Gratiani*, Lyon, 1572, p. 15. — Proprio sacerdoti qui solvere et ligare potest, est confitendum. *Cod. Borghes.* 282 (sans pagination).

(1) Quod in articulo mortis, si presbyter non habetur, quisque potest alteri confiteri. *Ibid.*

(2) Les tables sur le Décret et les Décrétales composées par Manfred sont conservées dans le code. Plut. I. sin. 7 du fonds S. Croce de la Bibl. Laurentienne de Florence. L'incipit en est le suivant : « Cum omnium habere memoriam sit potius divinitatis quam mortalitatis ».

(3) Laico potest fieri confessio venialium quamvis habeatur sacerdos. *Op. cit.*, (sans pagination).

(4) Sed mortalia non nisi sacerdoti debent dici si potest haberi. *Ibid.* Ailleurs il écrit : Confessio cui est facienda? quia sacerdoti et etiam laico in necessitate. *Op. cit.*

(5) Confessiones non possunt audire abbatisse vel mulieres quecumque. *Op. cit.*

(6) Confessio in necessitate potest fieri dyacono vel etiam laico. *Op. cit.*

(7) Je n'ai pu trouver de notice sur ce Mineur. Cependant le catalogue des manuscrits du fonds Borghes. de la Bibl. Vaticane, de même que le cod. Borghes. 20 attribuent explicitement cette Somme abrégée à Argerius, de l'Ordre des Mineurs. De plus, d'après le catalogue cité ce manuscrit daterait du XIII^e^ siècle. Le code Borghes. 20 est mutilé au début et commence comme suit : « ... ut ex presenti canone haberi potest ». A la fin nous lisons : « Sicque terminat librum istum ad honorem ipsius dei trini et unius qui est benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit Summa abbreviata super decretum per modum divisionis per fratrem Rndū Argerii ordinis fratrum minorum, in quo quicumque legerit roget, si placet, deum pro eo qui in hoc fideliter laboravit. Deo gratias. Amen ».

où l'on ne peut avoir un prêtre, il est permis de se confesser à un laïque, pourvu qu'il ne soit point séparé de l'Église (1).

L'archidiacre Guido de Baysio (2) se rattache étroitement à Huguccio pour sa doctrine pénitentielle. Après l'énoncé de l'opinion du vénérable Bède touchant la confession des péchés mortels et véniels, il fait remarquer qu'Huguccio ne permet l'aveu des fautes vénielles à un laïque en présence d'un prêtre qu'à condition de ne point mépriser ce dernier. Mais il est toujours plus prudent et plus sûr d'avouer l'une et l'autre sorte de péchés au prêtre (3).

Quant à l'obligation de la confession des fautes graves aux laïques, Guido allègue la double opinion existante, tout en donnant ses préférences à la seconde, celle d'Huguccio. Les uns disent qu'il n'existe aucun précepte de révéler les fautes mortelles au prochain, à défaut d'un prêtre, et affirment que le texte de saint Jacques doit s'entendre des péchés véniels et de la confession générale ou qu'il n'y est question que des seuls prêtres comme con-

(1) Sexta vero distinctio incipit ibi scilicet : cui autem fieri debeat confessio etc. In qua respondetur cui et quali sit confessio facienda. Et respondetur quod si haberi potest debet fieri proprio sacerdoti dummodo possit haberi copia eius ; alias potest etiam fieri laico et hec ambo intelligenda sunt si sunt infra ecclesiam, scilicet catholici et fideles. *Cod. Borghes.* 20, fol. 31v'. Ailleurs on lit : Qui non potest habere copiam sacerdotis confiteatur alteri et sic veniam consequetur. *Ibid.*, fol. 29r'.

(2) Né à Reggio, il devint archidiacre de la cathédrale de Bologne en 1296 ; de là le surnom d'*Archidiaconus*. Il fut promu chapelain du pape vers 1304 et passa le restant de sa vie à la cour d'Avignon. Il y mourut en 1313. Il a écrit entre 1296 et 1302 un *Rosarium super Decreto*, une collection de diverses gloses sur le texte du Décret de Gratien. Une des principales sources de cet ouvrage est Huguccio. Il existe plusieurs éditions du *Rosarium*. Nous avons consulté l'édition : *Rosarium super Decreto*, s. l. n. d. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 186-188.

(3) Ad hanc etiam distinctionem innuit beda super predictam auctoritatem iacobi, dicens sic : coequalibus quotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandamus. Sed graviora coequalibus sunt nuncianda cum deest sacerdos et periculum urget, venialia vero etiam sacerdotis oblata copia licet confiteri equali. Quod intelligit Hug. dummodo sacerdos ex contemptu non pretermittatur ; tutius tamen est et perfectius ubi habita copia sacerdotis tam mortalia quam venialia ei confiteantur. *Rosarium super Decreto*, Pars I, Dist. XXV, c. *Nunc autem*, verb. *qui vult*, *Op. cit.*, (sans pagination).

fesseurs (1). Huguccio, au contraire, soutient qu'on est obligé, à défaut d'un prêtre, de se confesser dans la nécessité à un laïque. La raison alléguée pour justifier cette assertion est que la confession faite à un laïque, constitue le signe extérieur de la sincérité de la contrition : « Celui qui néglige de s'adresser dans la nécessité à un laïque pour lui avouer ses fautes ne peut être censé véritablement contrit » (2).

Guido de Baysio affirmerait donc l'obligation de se confesser à un laïque, en cas de nécessité et à défaut d'un prêtre.

Examen de la Doctrine des Décrétalistes.

Le Cardinal d'Ostie, Henri de Segusio, (Hostiensis),(† 1271)(3), pour déterminer le ministre de la confession, distingue entre les péchés véniels et les péchés mortels. Se basant sur l'autorité

(1) Quidam vero dicunt quod nullus in necessitate etiam tenetur confiteri laico absente presbitero maxime mortale peccatum et dicunt quod predicta auctoritas iacobi intelligitur tantum de venialibus et de confessione generali que fit in ecclesia vel iacobus ibi loquitur de sacerdotibus tantum. *Ibid.*

(2) Hug. vero in preced. c. *qui vult*, dicit quod laico tenetur quis confiteri peccata sua cum non potest habere copiam sacerdotis ; nec videtur vere penitens qui in articulo necessitatis peccata sua non confitetur cuicumque potest, si sacerdotem habere non potest, quamvis laicus non habeat potestatem absolvendi. De hac materia nota. Extra, De Officio ordinarii, Pastoralis. *Ibid.*

(3) Après avoir enseigné le droit canonique à Paris, Henri de Suse ou de Segusio fut créé évêque de Sisteron en 1241,archevêque d'Embrun en 1250 et cardinal-évêque d'Ostie en 1261 : d'où la dénomination d'*Hostiensis*. Il est mort en 1271. Il a composé deux ouvrages remarquables, une *Summa* appelée aussi *Summa aurea* et un *Apparatus* ou *Lectura super Libris Decretalium*. D'après N.Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 321, la *Summa aurea* doit avoir été commencée avant 1245, mais ne peut avoir été terminée avant 1253. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Paderborn, 1920, p. 94, note 5, en place la rédaction entre 1250 et 1261. L'*apparatus* doit avoir été composé après la *Summa*. Cf. N. Paulus, *op. cit.*, p. 321. Les deux œuvres ont été imprimées plusieurs fois.Nous avons consulté pour la *Summa aurea* l'édition de Venise, 1581 et l'édition de Lyon,1568 ; pour l'*Apparatus super libris Decretalium*, l'édition de Paris, 1512, et celle de Strasbourg, 1512.

de saint Paul, il énumère trois sortes de péchés véniels, *ligna*, *foenum* et *stipula*. Les premiers sont les fautes légères les plus grandes parce qu'elles sont invétérées et se commettent par habitude. Les seconds sont des péchés moindres et les derniers sont les plus petits. Ceux-ci ne consistent que dans la seule pensée, sans l'assentiment de la volonté. La première sorte doit être confessée au prêtre tandis que les deux dernières peuvent être remises de différentes manières, par la réception de l'Eucharistie, par l'aspersion d'eau bénite, par les jeûnes, par l'oraison dominicale et par la confession générale qui se fait dans l'Église (1).

L'aveu des péchés mortels doit être fait aux prêtres (2), non pas à n'importe lequel, mais à son curé (3). Il y a cependant des exceptions à cette dernière règle, des cas où il est permis à un prêtre d'entendre les confessions de ceux qui ne sont pas ses paroissiens. La septième exception énumérée est le cas de nécessité. S'appuyant sur l'autorité du pseudo-Augustin, il

(1) Numquid peccatum veniale confitendum sit?... Tu dicas distinguendum esse inter venialia et venialia. Habent enim tres gradus sicut apostolus testatur, scilicet ligna, foenum et stipula. Per ligna, majora venialia intelliguntur, et quae nimis sunt inveterata vel in consuetudine iam deducta quae ex frequentatione et contemptu mortalia reputantur vel sequuntur... et ista debes confiteri si fieri possit. Per foenum intelligas minora et haec confitenda sunt saltem in genere. Per stipulam intellige minima venialia, quae in sola cogitatione consistunt et quae ad consensum non perveniunt. De his duobus generibus intelligas quod multis modis mundantur et delentur. Primo per dignam eucharistiae sumptionem. Secundo per aquae benedictae aspersionem... Tertio per ieiunia et eleemosynae elargitionem. Quarto per orationem dominicam. Quinto per devotam tunsionem pectoris. Sexto per generalem confessionem in ecclesia factam. *Summa aurea*, lib. V, De poenitentiis et remissionibus, Lyon, 1568, p.407. La même doctrine se trouve dans *Apparatus super libris Decretalium*, lib. V, Strasbourg, 1512, p. 341.

(2) Sed mortalia confitenda sunt omnia. *Apparatus super libris Decretalium*, lib. V, *Ibid.* Il y écrit au même endroit : « Solus peccator soli presbytero debet peccata sua confiteri ». *Ibid.* Dans la *Summa* nous lisons : « Cui confitendum sit? sacerdotibus quibus data est haec potestas a mediatore Dei et hominum ». *Summa aurea, loc. cit.*, Lyon, 1568, p. 410.

(3) Sed numquid quilibet sacerdos habet hanc potestatem?... Tu dic quod sacerdos parochialis ex quo sibi cura animarum commissa est ab aliquo episcopo sine alia licentia speciali potestatem habet audiendi confessiones parochianorum suorum. *Summa aurea, Ibid.*

affirme que l'efficacité de la confession est si grande que, dans la nécessité, il est permis, à défaut de son propre curé et d'un autre prêtre, de se confesser à un laïque et même à une femme, si l'on ne peut trouver un homme. Il exclut cependant les hérétiques et les excommuniés. Il détermine également les cas dans lesquels il est permis de s'adresser à un laïque, à savoir le danger de mort et le départ pour une guerre (1). Henri de Segusio clôt cet exposé en déclarant que le pécheur qui, dans les circonstances précitées, s'est confessé à un laïque, homme ou femme, sera sauvé à cause de sa confiance dans le sacrement (2). Il dénie cependant tout caractère sacramentel à cette confession parce que le sacrement de Pénitence ne peut être réalisé sans l'absolution sacerdotale, qui fait complètement défaut dans une confession aux laïques (3). C'est pourquoi il conclut que, si un tel pécheur échappe à la mort, il est obligé de refaire sa confession à son propre curé (4).

Henri de Segusio fait encore allusion à l'aveu fait aux laïques dans son *Apparatus*. Ayant affirmé qu'il faut recourir aux supérieurs, si le propre curé refuse de donner la permission de se confesser à un autre qu'à lui, il se demande ce qu'il faut faire, si l'on n'a pas le temps de recourir au supérieur. Dans sa réponse il permet de s'accuser à un autre prêtre que son curé. Mais que faire si l'on ne peut trouver un prêtre? Si la conscience du pénitent lui dit de se confesser à son curé, il doit suivre la voix de sa cons-

(1) Fallit hoc in casibus in quibus potest aliquis audire confessionem alterius parochiani... Septimo, tempore necessitatis, quia, sicut ait Augustinus, tanta est vis confessionis quod si immineat necessitatis articulus, ut quia infirmatur ad mortem is qui vult confiteri, vel oportet eum intrare bellum et deest sacerdos non solum proprius sed et quilibet, in tali articulo potest etiam laico, vel etiam mulieri, si non adsit alius confiteri non tamen haeretico vel excommunicato debet quis confiteri. *Summa, aurea, Ibid.*

(2) Quod autem dictum est de laico vel de muliere, intelligas quo ad ostendendam fidem sacramenti. Unde si sic moriatur, salvatur. *Summa aurea, Ibid.*

(3) Sacramentum tamen deficit quia nullus potest vere absolvere, ut scilicet verum sit sacramentum poententiae, nisi sacerdos sit. *Summa aurea,* Ibid.

(4) Ideoque si talis evadat debet iterum sacerdoti proprio confiteri et si moriatur potest et debet ei ecclesia beneficio subvenire. *Summa aurea, Ibid.*

cience. Si elle lui défend de s'adresser à lui pour une faute déterminée à cause du danger de pécher que pourrait courir le curé ou à cause du scandale que pourrait provoquer la révélation de ce péché, il doit s'accuser d'une façon générale à son curé. Si ce dernier mode de se confesser lui est impossible, qu'il s'adresse au premier homme venu (1).

Guillaume Durantis, évêque de Mende (†1296), de son côté traite la question de la confession aux laïques (2) surtout dans son ouvrage *Aureum confessorium et memoriale sacerdotum.* Il enseigne que sans confession le pécheur ne peut obtenir le pardon de ses fautes(3), tout en faisant remarquer qu'il ne faut point accuser ses péchés pour en implorer le pardon mais pour manifester extérieurement la rémission déjà opérée (4).

(1) Non sufficit ergo licentiam petere ; imo ipsam necesse est obtinere. Quid ergo si non vult dare et omnino expedit peccatori quod confiteatur alii? Respondeo : habeatur recursus ad superiorem. Quid si periculum necessitatis instet quare non potest haberi recursus ad superiorem? Resp. : confiteatur alii sacerdoti. Quid si non inveniatur alius sacerdos? Resp.: si aliquo modo potest inveniri in conscientia quod proprio sacerdoti confiteatur, tunc tenetur ei confiteri non obstante insufficientia. Si vero conscientia dictat sibi contrarium, puta quia probabiliter sentit quod ex hoc posset grave peccatum vel scandalum et periculum provenire, confiteatur ei generaliter peccatum et circumstantias quibus expressis cessat periculum, periculosas vero omnino reticeat ; alioquin confiteatur cuicumque poterit. *Apparatus in libris Decretalium, loc. cit.*, Strasbourg, 1512, p. 341.

(2) Disciple de Henri de Segusio, Guillaume Durantis fut un canoniste réputé et un liturgiste distingué. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages. Il a composé un *Speculum iudiciale* terminé avant 1287, un *Repertorium* ou *Breviarium aureum iuris canonici* et un *Rationale divinorum officiorum*, rédigé vers 1286. Ces ouvrages ont été plusieurs fois imprimés. Pour le *Speculum iuris* et l'*Aureum Repertorium* nous citons le texte de l'édition de Francfort, 1592, et pour le *Rationale divinorum officiorum* celui de l'édition de Lyon,1672.Dans la cinquième Partie du *Repertorium aureum* de l'édition de Francfort, 1592, est inséré, immédiatement avant le *De Sententia excommunicationis*, un petit traité de pénitence, intitulé *Aureum confessorium et Memoriale sacerdotum* attribué également à Guillaume Durantis.

(3) Non potest quis iustificari a peccato nisi fuerit peccatum confessus... Qui potest confiteri et non confitetur, non salvatur, licet in proposito confitendi peccata dimittantur. *Aureum confessorium*, dans *Repertorium aureum*, Francfort, 1592, p. 69.

(4) Scire igitur debes quod confessio fit ad ostensionem remissionis, non ad impetrationem veniae de peccatis. *Op. cit.*, p. 68.

Parmi les nombreux moyens, aptes à remettre les fautes légères il énumère la confession faite au prochain (1). Cette dernière est donc censée opérer le pardon des péchés véniels.

Quant aux fautes graves, il exige qu'on les accuse au prêtre et, en règle générale, à son propre curé (2). Cependant, dans le cas où l'on ne peut trouver un ministre de l'Église, il donne le conseil de s'adresser au prochain ; on se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis* (3). Il concède aussi de se confesser au prochain si, dans la nécessité, il est impossible de s'accuser à son propre curé (4). Guillaume permet même à l'article de la mort de révéler ses fautes à des femmes (5).

Il fait encore allusion à la confession aux laïques dans son *Rationale divinorum officiorum*. Ayant distingué les sacrements en *sacramenta necessitatis tantum*, en *sacramenta dignitatis et necessitatis*, en *sacramenta ordinis et necessitatis*, en *sacramenta dignitatis et voluntatis* et en *sacramenta voluntatis tantum*, il range la Pénitence parmi ceux de la troisième catégorie : elle est un sacrement de nécessité, parce que l'on ne peut être sauvé sans elle ; elle est un *sacramentum ordinis*, parce qu'elle ne peut être administrée que par des personnes légitimement ordonnées et possédant le pouvoir des clefs. Il excepte cependant les cas de nécessité dans lesquels il permet de se confesser à un laïque (6).

(1) Alia (venialia) de facili remittuntur, scilicet per orationem dominicam. Item per solam cordis contritionem. Item per aquam benedictam. Item per sumptionem corporis et sanguinis Christi. Item per sacrificium... Item per confessionem factam proximo. *Op. cit.*, p. 70.

(2) Scias quod regulariter debet quis proprio sacerdoti et non ali confiteri. *Op. cit.*, p. 70. Ailleurs il écrit : Fidelis debet sacerdoti fidel confiteri. *Op. cit.*, p. 68.

(3) Item si deest sacerdos, confitere proximo ; nam sic dignus inveniatur ex desiderio sacerdotis. *Op. cit.*, p. 69.

(4) Sed numquid sacerdos alienum parochianum in extremis agentem possit absolvere, si proprius nequit haberi ? Dico quod sic...Laico etiam potest quis in tali casu confiteri iuxta illud Iacobi : Confitemini alterutrum peccata vestra. *Op. cit.*, p. 71.

(5) Non est iure cautum quod sit mulieribus confitendum... Credo tamen quod possit in mortis articulo. *Op. cit.*, p. 68.

(6) Sane quaedam sunt sacramenta necessitatis tantum, quaedam dignitatis et necessitatis, quaedam ordinis et necessitatis, quaedam dignitatis et voluntatis, quaedam vero voluntatis tantum... Sacramenta vero ordinis et necessitatis sunt poenitentia, eucharistia et extrema unctio ; ordinis quia tantum a rite ordinatis secundum claves Ecclesiae dari

Sampson de Chaumont (1), tout en affirmant que le pénitent peut se conformer au jugement du prêtre quant à l'exécution des pénitences imposées, fait remarquer que cela ne peut avoir lieu dans le cas où la confession s'est faite à un laïque, parce que celui-ci ne peut être le juge du pécheur (2). Sampson admet donc que dans certains cas, il est permis de se confesser à un simple laïque.

§. II. — *Doctrine des Summae Confessorum.*

Avec le dominicain Jean de Fribourg, († 1314) (3), les *Summae*

debent, nisi in necessitate, in qua quis potest etiam laico confiteri. Necessitatis, quia ex contemptu illa dimittens salvari non potest. *Rationale divinorum officiorum*, lib. I, cap. 9, n. 4-5, Lyon, 1672, p. 42.

(1) Né à Chaumont, dans le département actuel de la Haute-Marne, Sampson a vécu dans le premier tiers du XIV^e^ siècle. Nous possédons de lui un *Apparatus Hostiensis super Decretales*, composé au début du XIV^e^ siècle. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 203-204. L'*Apparatus* de Sampson est conservé dans le code Plut.V. sin. 1 du fonds S. Croce de la Bibl. Laurentienne de Florence. En voici le début : « Licet lectura domini hostiensis multa bona plurimasque subtilitates contineat ».

(2) In multis sequitur arbitrium sacerdotis...Patet ergo quod hoc non habet locum ubi confitetur laico quia iudex esse non potest. *Op. cit.*, (sans pagination).

(3) Né à Fribourg-en-Brisgau, il a exercé en bonne partie dans cette ville son activité apostolique. Il y était lecteur du couvent des prêcheurs et y est mort en 1314. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages dont deux constituent un complément à la Somme de saint Raymond, le *Registrum* ou *Tabula super textu et apparatu seu glossa Raymundi* et les *Additiones ad Summam Raymundi*. Il a composé ensuite un recueil de *Quaestiones casuales*, composé après 1280, et qui préparait la *Summa confessorum*, la grande œuvre de Jean, composée entre 1280 et 1298. On y joint habituellement une *Tabula super Summam* et des *Statut ex sexto libro Decretalium addita*, rédigés pour mettre sa Somme au point après la publication du *Liber Sextus* de Boniface VIII en 1298. Il a rédigé enfin deux ouvrages de vulgarisation, le *Manuale collectum de Summa confessorum* et le *Confessionale*, de caractère plus pratique, où l'on trouve de curieux renseignements sur l'administration de la Pénitence à cette époque. Cf. M. D. Chenu, *Jean de Fribourg*, dans *Dict. Theol. Cath.*, t. VIII, col. 761-762. J. Dietterle, *Die Summae confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV, 1904, p. 257-260. Les manuscrits de la *Summa confessorum* sont très nombreux ; elle a connu plusieurs éditions. Nous la citons d'après l'édition : *Summa Confessorum reverendi patris Ioannis de Friburgo*, Lyon, 1518.

confessorum ont atteint le point culminant de leur évolution : toutes les sommes postérieures en dépendent plus ou moins. Il est de la première génération des moralistes qui, poussant à fond l'œuvre entreprise par saint Raymond de Peñafort dans sa *Summa casuum*, firent de la casuistique et de la pastorale une science, où le détail et la multiplicité des décrets et des conseils pratiques, dispersés à travers les pénitentiels et les recueils canoniques, sont ordonnés et rattachés aux principes de la morale spéculative. Le succès considérable des ouvrages de Jean de Fribourg, même après les sommes nombreuses et plus complètes du XIVe siècle, manifeste l'opportunité et la perfection de son œuvre (1).

Par sa doctrine pénitentielle, Jean de Fribourg se rattache étroitement à saint Thomas et à Pierre de Tarentaise. Il appuie la nécessité de la confession sur les mêmes motifs qu'eux. Soutenant, d'un côté, que la rémission ne peut être opérée sans que le pécheur soit mis en relation avec la passion du Christ par le sacrement de Pénitence et enseignant, d'un autre côté, que la confession appartient à l'essence de ce sacrement, il conclut à la nécessité de l'aveu pour l'obtention du pardon (2). Il admet aussi que la confession est obligatoire de droit divin selon la sainte Écriture, principalement selon le texte de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra » et selon les paroles du Christ lui même : « Poenitentiam agite » (3). Le Christ n'aurait cependant

(1) M. D. Chenu, *op. cit.*, col. 761.

(2) Utrum ex necessitate teneamur ad confessionem peccatorum? Resp. secundum Pe. (Pierre de Tarentaise) quod sic. Omnis enim peccati sive originalis sive actualis est remedium passio Christi. Illius autem passionis virtus in sacramentis ecclesie impressa est : unde non possumus a peccato sive actuali sive originali sanari sine sacramentorum susceptione vel in re, quum habetur opportunitas suscipiendi, vel in proposito, cum articulus necessitatis excludit sacramentum et non contemptus religionis. Confessio vero pertinet ad sacramentum institutum contra morbum peccati mortalis ; ideo tenemur confiteri. *Summa confessorum*, lib. III, tit. XXXIV, De Poenitentiis et remissionibus, quaest. 31, Lyon, 1518, p. 187.

(3) Est autem confessio sacramentalis de iure divino, non de iure naturali... Predictis concordat Thom. Raym. etiam. Dicit et probat hec tria, scilicet contritionem et confessionem et satisfactionem esse in precepto divine scripture... De confessione dicitur (Iac. ult.) : « Confitemini alterutrum peccata vestra »... Tria hec simul precipiuntur a Domino cum dicit (Mtth. IV) : « penitentiam agite ». *Ibid.*

institué la confession que d'une façon implicite, en accordant aux apôtres le pouvoir de lier et de délier les pécheurs. Les apôtres auraient promulgué dans la suite cette institution tacite du Christ(1).Jean de Fribourg invoque en outre une preuve théologique pour prouver la nécessité de l'aveu. Il soutient que sans l'humilité la rémission des péchés est impossible.Or la confusion, la honte et par conséquent l'humilité sont engendrées par l'aveu sincère des fautes commises. D'où il conclut que la confession est nécessaire pour le pardon des péchés (2).

Toutefois le précepte divin de la confession n'atteint que les pécheurs coupables de fautes mortelles parce que seules elles rompent l'amitié avec Dieu (3). Il existe en effet plusieurs moyens d'obtenir la rémission des péchés véniels, entre autres la confession générale qui se fait tous les jours dans l'Église (4). Il distingue deux sortes de confessions générales : l'une, sacramentelle, qui se fait au prêtre ; l'autre, qui n'est pas sacramentelle et se fait devant tous les assistants à Prime, à Complies et au début de la messe. La première est censée opérer la rémisssion par la contrition du coupable, par l'humiliation subie, par la prière du prêtre et par la vertu du pouvoir des clefs. La seconde en obtient la rémission pour les mêmes motifs, moins la vertu du pouvoir des clefs (5).

(1) In hoc autem quod eis potestatem suam iudiciariam ligandi et solvendi dedit, confessionem eis tanquam iudicibus debere fieri insinuavit. Ipse ergo instituit confessionem tacite sed apostoli promulgaverunt expresse. *Ibid.*, quaest. 33, *op. cit.*, p. 187.

(2) Taciturnitas peccati ex superbia nascitur cordis et infra species superbie est se velle videri iustum qui peccator est. Ubi autem superbia regnat vel hypocrisis, humilitas locum habere non potest. Sine humilitate vero alicui veniam sperare non licet. Nec ergo ubi est taciturnitas confessionis venia speranda est criminis. *Ibid.*, quaest. 65, *op. cit.*, p. 191.

(3) Penitentia est introducta ad tollendam offensam et reconciliandam amicitiam. Per mortale tollitur amicitia, per veniale vero non. Ideo de mortalibus simpliciter necessaria est penitentia. De venialibus vero non. *Ibid.*, quaest. 150, *op. cit.*, p. 202.

(4) Quot modis peccata venialia remittuntur? Resp. secundum Ray., dicendum quod venialia VI modis delentur. Per eucharistie dignam sumptionem... Item per aque benedicte aspersionem... Quinto per generalem confessionem, que fit cotidie in ecclesia. *Ibid.*, quaest. 150, p. 202.

(5) Utrum per confessionem generalem deleantur peccata venialia?... Nota tamen quod duplex est confessio generalis : quarum quedam sacramentalis quum scilicet aliquis in secreto confiteatur sacerdoti quedam

Avec saint Raymond de Peñafort, Jean de Fribourg enseigne qu'il est plus sûr de confesser tous les péchés, mortels et véniels, au prêtre. Avec la glose ordinaire sur l'épître de saint Jacques il admet que l'apôtre, par les paroles : « Confitemini alterutrum peccata vestra », donne le conseil mais nullement le précepte de révéler les péchés véniels au prochain (1).

Les fautes graves, au contraire, le pécheur doit les accuser à son curé (2). Jean énumère cependant plusieurs cas où il lui est permis de s'adresser à un autre prêtre. Le septième cas allégué est celui de la nécessité. Il ajoute que d'après saint Augustin (le pseudo-Augustin), l'efficacité de la confession est si grande qu'il est permis en cas de nécessité et à défaut d'un prêtre de se confesser au prochain, non seulement clerc, mais même simple laïque. La raison théologique de cette assertion est que le pécheur qui s'adresse à un laïque dans les circonstances mentionnées, se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis*. Jean de Fribourg détermine aussi ce qu'il faut entendre par la nécessité requise pour se confesser à un laïque. Elle existe quand on est

quorum meminit et alia venialia in generali. Et tunc illa generalis confessio ex quatuor habet quod ad remissionem valeat venialium quantum ad culpam et etiam quantum ad penam vel in toto vel in parte, scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, ex oratione sacerdotis, in quantum est quedam persona et ex vi clavium. Alia est confessio generalis non sacramentalis que fit publice coram multis et cum multis in ecclesia ut in prima et completorio et ante missam ; hec habet efficaciam ad dimissionem venialium ex tribus primis et non ex quarto, scilicet ex vi clavium. Et propter hoc etiam non subiungitur in prima et completorio absolutio nec satisfactionis iniunctio sed solum oratio « misereatur ». *Ibid.*, quaest. 156, *op. cit.*, p. 202.

(1) Ray. adducit auctoritatem Bede super illud (Jacob. ultim.) : « Confitemini alterutrum peccata vestra » etc. qui ait : coequalibus cotidiana et levia, graviora vero i.e. mortalia sacerdotibus pandamus. Et infra : sed et graviora coequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum. Hoc tamen secundum Glossam loquitur de consilio non de necessitate. Venialia vero etiam sacerdotis oblata copia licet confiteri coequali. Et hoc sufficit, ut dicunt quidam doctores, si tamen non ex contemptu pretermittatur sacerdos. Alii vero dicunt, quod credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda, quibus concessa est potestas ligandi et solvendi, si habeatur eorum copia. *Ibid.*, quaest. 150, *op. cit.*, p. 202.

(2) Utrum sit necesse confiteri proprio sacerdoti ? Resp. secundum Ray. quod sic. Et ratio est quia ipse qui est prelatus tenetur reddere rationem de anima eius. *Ibid.*, quaest. 38, *op. cit.*, p. 188.

frappé d'une maladie mortelle ou que l'on doit partir pour une guerre juste (1). Il nie cependant explicitement toute obligation de s'accuser à un laïque (2).

La doctrine de Jean de Fribourg a été reprise par un dominicain allemand contemporain, BERTHOLD HUENLEN (3). Dans sa Somme, *Summa Joannis*, il enseigne que, dans le cas où l'on ne peut s'adresser à un prêtre, il est permis de se confesser à un laïque ou à Dieu (4). Il fait allusion à cette même pratique dans un

(1) In quibus casibus potest quis declinare a proprio sacerdote alter confitendo ?... Septimo, tempore necessitatis nam,ut dicit Augustinus : tanta est vis confessionis ut si immineat articulus necessitatis vel quia infirmatur ad mortem qui vult confiteri vel debet intrare bellum iustum et deest sacerdos,confiteatur proximo, et ita non solum clerico sed etiam laico vel socio licet tunc confiteri. Nam tunc, ut ibidem dicitur, quamvis ille cui hic confitetur non habeat potetatem absolvendi fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis qui socio confitetur turpitudinem criminis. *Ibid.*, quaest. 39, *op. cit.*, p. 188.

(2) Si tamen aliquis in extremis agens non haberet sacerdotem, dicunt quidam quod tunc teneretur confiteri laico. Alii probabilius et verius quod non tenetur et de tali judicandum est sicut de illo qui non habet copiam confessoris... In necessitate confiteri socio non sacerdotii est de consilio, non de precepto. *Ibid.*, quaest. 43, *op. cit.*, p. 188.

(3) Ce dominicain a composé une Somme appelée *Summa Iohannis*, qui ne constitue pas une simple traduction allemande de la *Summa confessorum* de Jean de Fribourg mais un véritable remaniement de la dite Somme. Berthold a écrit sa somme principalement pour les laïques dans le but de les instruire de la pratique du sacrement de Pénitence. Dans le développement de la doctrine, il suit un ordre alphabétique et il expose sa théorie d'une façon claire et précise de sorte que les simples laïques pouvaient se retrouver dans toutes les questions concernant le for intérieur de la conscience. Elle doit avoir été composée avant 1300. Cf. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, Paderborn, 1922, p. 331-332. J. DIETTERLE, *Die Summae confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXVI, 1905, p. 67-69. Nos citations sont empruntées aux éditions : *Summa Iohannis Deutsch von Bruder Berthold*, Augsbourg, 1495 et Ulm, 1484, ainsi qu'au code manuscrit F. V. 21 de la Bibl. universitaire de Bâle. En voici l'incipit : « Unusquilibet sicut accipit gratiam in alterutrum illam administrantes, etc. I Petr. IV. Sanctus petrus apostolus spricht in seiner Epistel in dem vierten capitel das ein ieglich mensch als er hatt gnade der tongen empfangen von Gott so sol er ouch die gnade andern luten mitteylen ». La Somme commence par le mot « Ablösen ».

(4) Auch wenn ein mensch nit mag haben einen priester so bedarff

autre endroit de sa Somme. Affirmant qu'il faut s'accuser soit au pape, soit à l'évêque, soit au curé, soit à un de leurs délégués, Berthold cite quelques exceptions à cette règle. La quatrième d'entre elles est que les chrétiens en danger de mort peuvent se confesser à tout prêtre, et s'ils ne peuvent en trouver, il leur est permis de s'adresser à un clerc, et à son défaut à un laïque. Il exige toutefois que ce dernier soit un homme ; il exclut la femme. Il n'admet d'ailleurs touchant la confession aux laïques aucun précepte mais un simple conseil (1). Il lui paraît également préférable de faire l'aveu de ses péchés à un simple laïque qu'à un prêtre hérétique ou excommunié (2).

Une abbréviation de la Somme de Jean de Fribourg a été faite vers la fin du XIII^e^ siècle par le prêcheur GUILLAUME DE CAYEUX (3).

er nit schreyben noch entbieten sein sünde den priester sunder er mag beychten einem leyen ob er will oder Gott seinem schopfer. *Summa Iohannis Deutsch*, Augsbourg, 1495, p. 25^r''^ et code F. V. 21 de la Bibl. Universitaire de Bâle, fol. 39^v''^.

(1) Beychten mag ein mensch dem bapst oder dem bischoff oder seinem pfarrer oder wer des bapstes oder des bischoffs oder des pfarrers gewalt hatt und darnach moge kein fremder priester den menschen ablösen. Er wär dann das der mensch hät darüber urlaub eines bapsts oder eines bischoffs oder des pfarrers und das urlaub mag der mensch biten von vil sachen wegen... Dye vierdt sach ist : wenn der mensch wär in nöten seines leibs, so mag er beychten einen yeglichen priester, und mag er den nit gehaben oder einen andern geweichten, so moge er beychten einen leyen, der ein man ist, und nit ein fraw wiewol man nit soll den leyen beychten von Gottes gebotes wegen, aber es ist ein guter rat durch der schande willen der sünde und der guten meynung. *Summa Iohannis Deutsch*, Augsbourg, 1495, p. 26^r''^, Ulm, 1484, p. 31^v^ et code F. V. 21 de la Bibl. Universitare de Bâle, fol. 40^v''^-41^r''^.

(2) Auch soll der mensch lieber einem leyen beychten denn einem priester, wenn er weysst das der priester ein ketzer oder in den grossen bann wär. *Ibid.*

(3) Originaire de Cayeux-sur-Mer, dans le département de la Somme, il entra dans l'ordre des Prêcheurs. Il fut provincial de France en 1296. Il a composé avant 1298 et probablement entre 1280 et 1290 une *Summa confessorum abbreviata*. Elle constitue un abrégé, un résumé de la *Summa confessorum*, de Jean de Fribourg. J. DIETTERLE, *Die Summae confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXVI, 1905, p. 59-61. Nous avons consulté trois manuscrits de la Somme de Guillaume de Cayeux : 1°) le code 2486 de la Bibl. Royale de Bruxelles, 2°) le code Vatic. lat. 2306 de la Bibl. Vaticane, 3°) le code H. 207. Inf. de la

Il distingue deux absolutions : l'absolution de simple juridiction et l'absolution sacramentelle. La première peut être donnée par de simples laïques ayant juridiction au for extérieur ; la seconde n'appartient qu'aux seuls prêtres (1).

Il semble distinguer deux ministres de la confession, suivant qu'il s'agit de fautes graves ou de fautes légères. Il soutient en effet que ces dernières peuvent être remises par la confession générale (2). Or celle-ci ne se faisait pas nécessairement ni généralement à un prêtre, mais pouvait être faite aussi à un laïque. Les péchés mortels,au contraire,ne peuvent être accuses qu'au prêtre ayant charge d'âmes, c'est-à-dire au curé (3). Guillaume énumère ensuite quelques cas où le pénitent n'est point obligé de s'adresser à son propre prêtre, à savoir, quand ce dernier est hérétique ou qu'il sollicite au mal, quand il révèle les péchés confessés ou quand la faute a été commise avec lui. Dans toutes ces circonstances le fidèle peut demander à son curé la

Bibl. Ambrosienne de Milan.Ce dernier a un prologue qui manque aux deux autres codes. L'incipit en est : «Licet doctores iuris canonici raymundus, gaufridus, innocentius et alii nonnulla in summis suis scripta reliquerint ». Les deux autres manuscrits commencent comme suit : « Quid est symonia ?Dicitur secundum hostiensem : symonia est spiritualium vel annexorum spiritualibus precedente pacto promissionis conditionis modi servitii pretium vel cuiusvis temporalis receptio vel donatio ».

(1) Quomodo iudices delegati qui non sunt sacerdotes absolvere possunt et ligare? Respondeo secundum Glossam quod absolutio que iurisdictionis est potest impendi a non sacerdote sicut in officialibus et aliis iudicibus delegatis, sed illa que sacramentalis est competit solis sacerdotibus. *Cod.* 2486 *de la Bibl. Royale de Bruxelles*, fol. 177$^{v'}$; *cod.vatic. lat.* 2306, fol. 148$^{v''}$; *cod. H.* 207. *Inf. de la Bibl. Ambr. de Milan*, fol. 144$^{r'}$.

(2) Quot modis peccata venialia remittuntur ? Dicendum per eucharistie debitam susceptionem et eleemosynarum largitionem... per generalem confessionem et per cuiuslibet boni operis exhibitionem. Ray. *Cod.* 2486 *de la Bibl. Royale de Bruxelles*, fol. 185$^{v''}$; *cod. vat. lat.*2306, fol. 156$^{v'}$.

(3) Deinde quero cui sit confessio facienda ? Respondeo secundum Ray. quod soli sacerdoti nec cuilibet sed illis quibus potestas est commissa vel quibus audiendi confessiones auctoritas est concessa sive commissa. *Cod.* 2486 *de la Bibl. Royale de Bruxelles*, fol.177$^{r''-v'}$;*cod. vat. lat.* 2306, fol. 148$^{v''}$; *cod. H.* 207. *Inf. de la Bibl. Ambr. de Milan*,fol. 143$^{v''}$-144$^{r'}$.

permission de s'accuser à un autre prêtre ou recourir à son supérieur. Si l'autorisation sollicitée lui est refusée et qu'il n'a pas le temps de faire le recours nécessaire, il peut se confesser à un autre clerc ou à un laïque (1). Il fait remarquer que cette doctrine s'accorde parfaitement avec celle de Pierre de Tarentaise et de Henri de Ségusio (2). Il ajoute cependant qu'il n'existe pas de précepte mais un simple conseil de se confesser à un laïque dans le cas précité (3).

Un autre dominicain de cette époque, Burchard de Strasbourg (4), reproduit la théorie de St. Raymond de Peñafort. Ayant rappelé que la confession a été prescrite non seulement par les apôtres mais aussi par le Christ (5), il distingue comme Guil-

(1) Quid si subditus scit sacerdotem proprium esse hereticum aut sollicitare ad malum aut fragilem qui ad peccatum quod aliquis ei confitetur sit pronus vel probabiliter estimatur quod sit revelator confessionis vel si peccatum sit cum ipso commissum? Respondeo secundum thom. quod quicumque confitens ex causis premissis et aliis videt probabiliter periculum sibi vel sacerdoti imminere, tunc petat licentiam confitendi alteri vel ad superiorem recurrat. Si vero neutrum valeat obtinere, tunc est idem ac si presbyterum non haberet, in quo casu potest alii clerico vel seculari confiteri. *Cod.* 2486 *de la Bibl. Royale de Bruxelles*, fol. 177^{v} ; *cod. vatic. lat.* 2306, fol. 149^{r} ; *cod. H.* 207. *Inf. de la Bibl. Ambros. de Milan*, fol. 144^{r}.

(2) Hiis concordat pe. et host... Hostiensis ponit plures casus in quibus quis potest confiteri alieno sacerdoti... Septimo in tempore necessitatis scilicet in periculo mortis ; nam etiam layco licet tunc confiteri. *Ibid.*

(3) An sufficiat confiteri layco in periculo mortis vel necessitatis articulo? Dicendum secundum pe. quod confiteri layco vel non sacerdoti magis est consilium quam preceptum. *Cod.* 2486 *de la Bibl. Royale de Bruxelles*, fol. 178^{r} ; *cod. vatic. lat.* 2306, fol. 149^{v} ; *cod. H.* 207. *Inf. de la Bibl. Ambr. de Milan*, fol. 144^{v}.

(4) Burchard, Brocardus, Brucardus, originaire de Strasbourg, a appartenu à l'ordre des dominicains. Il a écrit une *Summa de casibus* qui, au fond, ne constitue qu'un abrégé de la Somme de son confrère, saint Raymond de Peñafort. Cet ouvrage aurait été composé entre 1280 et 1290. Cf. J. Dietterle, *Die Summae Confessorum*, dans *Zeitchrift für Kirchengeschichte*, t. XXV, 1904, p. 268-270. La *Summa de casibus* de Burchard est conservée dans le code A. 4. 254 de la Bibl. Nationale de Florence. En voici l'incipit : « Quoniam inter crimina ecclesiastica symoniaca heresis optinet primum locum videndum est quid sit symonia ».

(5) Sequitur videre que sunt necessaria in vera et perfecta penitentia.

laume de Cayeux deux absolutions, l'une, qui appartient au for litigieux et qui peut être donnée par un diacre, par des clercs inférieurs et même par un laïque, et l'autre qui regarde le for intérieur de la conscience et qui ne peut être donnée que par les seuls prêtres (1).

On doit accuser les péchés mortels à son curé (2). Il est cependant permis de s'adresser à un simple clerc ou à un laïque si dans la nécessité on ne peut se confesser à un prêtre. Pour légitimer cette assertion, il fait appel à l'autorité du pseudo-Augustin, affirmant que l'efficacité de la confession est si grande que, dans la nécessité, il faut faire la confession de ses péchés à un laïque (3). Il faut remarquer cependant que Burchard de Strasbourg ne juge point la confession aux laïques obligatoire comme le pseudo-Augustin, mais se contente de la conseiller à cause de son utilité.

Le prêcheur Albert de Brescia († 1314) (4) enseigne que les péchés graves doivent être nécessairement confessés au prêtre, en

Tria, scilicet contritio,confessio et satisfactio et hec sunt in precepto. Contritio precipitur in Joele... ; confessio Iacob. V : Confitemini alterutrum peccata vestra... Hec omnia precipit dominus cum dicit : penitentiam agite. *Cod. A.* 4. 254 *de la Bibl. nation. de Florence*, (sans pagination).

(1) Quomodo ergo possunt excommunicare vel absolvere iudices qui non sunt sacerdotes? Respondeo. Est quedam absolutio pertinens ad forum contentiosum que potest committi dyacono et inferioribus clericis et etiam h. dicit quod papa potest tam absolutionem quam excommunicationem laycis delegare. Est alia absolutio que pertinet ad forum penitentie, scilicet de peccatis. Hec autem est ordinis nec debet fieri nisi a sacerdote. *Ibid.*

(2) Item tenetur quilibet confiteri proprio sacerdoti qui tenetur reddere rationem de anima eius et conferre ei sacramenta. *Ibid.*

(3) Item in articulo necessitatis potest audire confessionem, si deest sacerdos, clericus vel etiam laycus. Tanta est vis confessionis ut,si deest sacerdos, confiteatur proximo. *Ibid.*

(4) Natif de Brescia, Albert fut dominicain et mourut en 1314. Il a composé vers la fin du XIII^e^ siècle ou tout au début du XIV^e^ une *Summa de officio sacerdotis* qui se base principalement sur les ouvrages de saint Thomas. Cf. J. Dietterle, *Die Summae Confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXVI, 1905, p. 63-64. Cette Somme n'existe qu'à l'état de manuscrit. Nous avons consulté le cod. Vatic. lat. 960 de la Bibl. Vaticane. L'incipit en est le suivant : Quoniam ut ait beatus ieronimus sacerdotis officium est respondere de lege ».

vertu du droit divin et d'un précepte du Christ.Le Sauveur ayant transmis à l'Église (Joann. xx) le pouvoir de lier et de délier, promis dans saint Matthieu (cap. xvi), les prêtres qui ont reçu ce pouvoir dans leur ordination, ne peuvent point l'appliquer si les pécheurs ne leur révèlent préalablement les fautes commises.Il leur est, en effet, impossible sans la confession de savoir quels pénitents ils doivent lier et quels autres ils doivent délier. C'est en vain que le pouvoir des clefs aurait été donné aux prêtres si l'obligation de leur révéler leurs fautes n'y correspondait point de la part des pécheurs (7). De là, tout homme coupable de péché mortel est tenu de s'en accuser au prêtre en vertu d'un précepte du Christ (1). Une autre preuve alléguée par Albert pour prouver la nécessité de la confession des péchés mortels au prêtre est empruntée à sa conception de l'efficacité du sacrement de Pénitence. La grâce, perdue par le péché, ne peut être récupérée que par les sacrements, qui sont les sources de la grâce descendant du Christ dans les membres de l'Église. Or, le ministre des sacrements ne peut être que celui qui a pouvoir sur le corps réel du Christ, c'est-à-dire le prêtre. D'où il suit que les prêtres seuls peuvent être les ministres du sacrement de Pénitence et que les pécheurs doivent nécessairement se confesser à eux pour recupérer la grâce perdue (2).

(2) Ex iure autem divino et Christi institutione obligantur ad confessionem sacerdoti faciendam omnes qui commiserunt peccatum mortale post baptismum. Christus enim claves ligandi et solvendi dedit ecclesie ut habet Ioannes xx. Has claves promisit petro apostolo ut legitur Mtth. xvi. Sacerdotes autem has claves accipiunt in sua ordinatione.Ut autem sacerdos sciat quem debeat ligare et quem debeat solvere sive cui debeat negare absolutionem a peccatis vel quem debeat absolvere et quam satisfactionem peccatori debeat imponere pro peccatis, oportet ut ei tanquam medico et iudici et Christi vicario homo confitendo manifestet peccata mortalia quibus sibi clauserat regnum celorum ut possit beneficium absolutionis percipere et satisfacere pro peccatis secundum quod sacerdoti videbitur expedire. Unde patet quod nisi homines peccatores tenerentur ad confitendum peccata sua sacerdotibus frustra essent claves ligandi et solvendi date a Christo ipsi ecclesie... Constat ergo quod homo quilibet qui peccavit mortaliter post baptismum tenetur ex statuto Christi ad confitendum sacerdoti peccata sua mortalia. *Cod. Vatic lat. 960*, fol. 138^{v}-139^{r}.

(2) Gratia enim que in sacramentis datur a capite i.e. Christo in membris ecclesie descendit et ideo ille solus est minister sacramentorum,

Albert de Brescia établit ensuite un parallèle entre le Baptême et la Pénitence. Il s'y sépare nettement de saint Thomas : il affirme que le Baptême est d'une plus grande nécessité pour le salut que le sacrement de Pénitence, considéré dans la confession et l'absolution. C'est pourquoi, celui qui n'est pas prêtre peut baptiser dans la nécessité tout en ne pouvant absoudre les péchés dans le for de la conscience. Donc, un pénitent qui dans la nécessité se serait adressé à un simple laïque pour s'accuser de ses fautes mortelles, devra refaire cette confession dès qu'il pourra avoir un ministre de l'Église (1). Quant aux péchés véniels, Albert permet de les avouer à un simple laïque, même dans le cas où l'on peut trouver un prêtre, parce qu'en les commettant l'homme ne perd point la grâce et ne se sépare point de Dieu ni de l'Église (2). Pour donner une plus grande valeur à son affirmation, il fait appel à l'autorité du vénérable Bède qui, dans son commentaire sur l'épître de saint Jacques, soutient qu'il faut confesser les

in quibus datur gratia, qui directe habet ministerium super corpus Christi verum ; quod solius sacerdotis est qui consecrare eucharistiam potest. Et ideo cum in sacramento penitentie gratia conferatur, solus sacerdos est minister huius sacramenti et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio que ministro ecclesie fieri debet. *Op. cit.*, fol. 139$^{v'}$.

(1) Sed quia baptismus est sacramentum maioris necessitatis quam sacramentum penitentie quantum ad confessionem penitentis et absolutionem sacerdotis, ideo etiam non sacerdos potest baptizare in articulo necessitatis quamvis non sacerdos non possit absolvere a peccatis in foro penitentie. Et quia ille qui non est sacerdos non potest absolvere a peccatis, cum non habeat claves ordinis quas soli sacerdotes habent, ideo si aliquis forte in periculo mortis existens et non habens copiam sacerdotis fuerit de peccatis mortalibus confessus ei qui non est sacerdos, si postea habuerit copiam sacerdotis, tenetur iterum de peccatis moritalibus confiteri sacerdoti ut ab eo absolvatur et satisfactionis impostionem recipiat, quia non sacerdos non potuit eum absolvere a peccatis, qui tamen tenetur omnino celare et secretum habere id quod in confessione audivit. *Op. cit.*, fol. 139$^{v'-v''}$.

(2) Necesse est igitur ut de peccatis mortalibus commissis post baptismum fiat confessio sacerdoti. Per peccatum autem veniale homo nec a sacramentis ecclesie separatur nec a deo et ideo non indiget nove gratii collatione ad eius dimissionem... neque ex necessitate precepti iuris diveni indiget reconciliatione que fit per confessionem et absolutionem sacerdotis et ideo confessio peccatorum venialium posset etiam extra casum necessitatis fieri non sacerdoti quamvis non possit absolvere a peccato. *Op. cit.*, fol. 139$^{v''}$.

fautes légères au prochain et les péchés mortels aux prêtres (1).

Albert clôt ce débat en affirmant qu'il est plus prudent et plus parfait d'accuser tous les péchés tant véniels que mortels au prêtre, parce que le pouvoir des clefs n'a été concédé qu'à lui (2).

Un des premiers Mineurs, sinon le premier, qui a composé une *Summa Confessorum* est un certain Monald (3). Reprenant

(1) Quia autem confessio venialium peccatorum possit fieri non sacerdoti beda expresse dicit, distinguens inter confessionem venialium et mortalium peccatorum ; super illud verbum iacobi apostoli : confitemini alterutrum peccata vestra, ait enim sic : coequalibus cotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandamus et quanto iusserit tempus purgare curemus. *Op. cit.*, fol. 139$^{v''}$-140$^{r'}$.

(2) Tutius est tamen et perfectius utriusque generis peccata, i.e. tam venialia quam mortalia, sacerdotibus pandere et consilium medecine ab eis querere quibus concessa est potestas ligandi et solvendi. *Op. cit.*, fol. 140$^{r'}$.

(3) Dépourvus d'abondants renseignements biographiques sur l'auteur de la *Summa Monaldina*, nous savons qu'il a appartenu à l'ordre de saint François et qu'il y a exercé la fonction de provincial. Il faut probablement l'identifier avec Monald de Capo d'Istria. Il a écrit une *Summa Confessorum* pour vulgariser les connaissances canoniques nécessaires aux confesseurs. Cette Somme est encore appelée *Summa iuris canonici*, parce qu'en opposition avec les œuvres du même genre, Monald insiste davantage sur les éléments juridiques ou canoniques que sur les principes théologiques. Elle expose les différentes matières dans l'ordre alphabétique pour en rendre l'intelligence plus aisée et la consultation plus facile. Monald doit avoir composé sa Somme avant 1274. Cf. J. Dietterle, *Die Summae Confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV, 1904, p. 248-253. H. Repič, *De B. Monaldo de Justinopoli* (*Capodistria*), dans *Archivum francisc. histor.*, t. I, 1908, p. 231-234. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 414 et suiv. Le grand nombre des manuscrits de cette Somme, répandus dans toutes les bibliothèques de l'Europe, prouve abondamment l'influence exercée par elle. Elle a été également imprimée sous le titre : *Summa perutilis atque aurea venerabilis fratris Monaldi*, Lyon, 1516. Nous avons consulté le cod. 249 de la Bibl. de Metz, le Cod. C. V. 38 de la Bibl. universitaire de Bâle, le cod. Palat. lat. 695 de la Bibl. Vaticane et les codes Plut. VII. sin. 8, Plut. VIII. sin. 3 et Plut. X. sin. 6 du fonds S. Croce de la Bibl. Laurentienne de Florence. L'incipit en est le suivant : « Quoniam ignorans ignorabitur, sicut ait paulus egregius predicator, et habentes iuris ignorantiam, que nullum excusat ». La Somme proprement dite commence par le mot : « Abbas debet esse vel fieri sacerdos ».

les preuves habituelles de la nécessité de la confession, il enseigne qu'elle est due à un précepte non seulement apostolique mais aussi divin (1). Il affirme ensuite que l'aveu doit se faire régulièrement au propre curé du pénitent, à moins qu'une raison suffisante ne l'en excuse (2) ; cette confession est sacramentelle (3). Parmi les causes qui dispensent le pénitent de s'adresser à son curé, Monald cite, comme tous ses contemporains, le cas de nécessité (4) : il est permis au pécheur de se confesser, dans ces circonstances, non seulement à un prêtre étranger, mais aussi à tout autre clerc et même à un laïque (5). Il lui défend cependant, dans le cas où il ne peut trouver un catholique, de s'accuser à un hérétique, à un schismatique ou à un excommunié. Il lui suffit alors d'avoir un véritable repentir de ses péchés et de les accuser dans son cœur à Dieu (6). La raison de cette prohibition est que ces gens pourraient induire le pénitent en erreur ou faire naître en lui le désespoir, comme les pharisiens l'ont fait chez Judas (7).

Un autre Franciscain, Saint Gautier de Bruges, évêque de Poitiers (8), tout en affirmant qu'il faut s'accuser *de lege com-*

(1) Ad veram penitentiam necessaria sunt tria, scilicet cordis contritio, oris confessio et operis satisfactio... Et hec tria sunt in precepto. Unde iacobus, « Confitemini alterutrum peccata vestra » et dominus in evangelio : « penitentiam agite ». Florence, *Bibl. Laurentienne*, S. Croce, Plut. VII, sin. 8, fol. 157r et *Cod. Palat. lat.* 695, fol. 178v°.

(2) Dicendum est tamen quod nisi subsit rationabilis causa propter quam parochianus nolit confiteri proprio sacerdoti parrochiali, debet ei confiteri. *Ibid.*

(3) Privata penitentia dicitur illa que singulariter fit cotidie cum quis peccata sua confitetur secrete proprio sacerdoti et hec est sacramentalis. *Ibid.*

(4) Penitentia licet imponi debeat a proprio sacerdote... fallit tamen hec regula in casibus in quibus potest quis confiteri non proprio sacerdoti... Similiter in articulo necessitatis. *Ibid.*

(5) In articulo necessitatis quando vehementer timetur de morte, si deest proprius sacerdos, confiteri potest, non solum extraneo sacerdoti, sed et cuicumque clerico catholico et etiam layco. *Ibid.*

(6) Item in articulo necessitatis predicte, si non potest catholicum invenire, non tamen debet confiteri heretico, scismatico vel excommunicato sed doleat de peccatis et confiteatur in corde deo et sufficit ei. *Ibid.*

(7) Tales enim ponerent ipsum de facili in errore vel in desperatione sicut pharisei iudam, dicentes : « quid ad nos, tu videris ». *Ibid.*

(8) Les renseignements biographiques sur saint Gautier de Bruges

nuni à un prêtre (1), permet cependant de s'adresser *meritorie* à un simple laïque si, dans la nécessité, on ne peut trouver ni prêtre, ni clerc (2). Il va jusqu'à concéder de faire l'aveu des péchés aux laïques dans le cas où l'on peut avoir un prêtre pourvu toutefois qu'on le fasse dans le but de recevoir quelque conseil salutaire ou quelque consolation spirituelle (3). Il ajoute cependant aussitôt que celui qui n'est pas prêtre ne peut en aucune façon absoudre le pénitent ; il peut l'instruire, l'encourager, le consoler et prier Dieu pour lui, en disant *misereatur tui* etc. et *absolvat te deus* etc. Il lui défend toutefois de prononcer les paroles *ego absolvo te*, parce qu'il n'a pas le pouvoir des clefs (4).

sont plutôt rares. Il paraît avoir fait ses études à Paris au Couvent des Frères Mineurs. Il a certainement appartenu à l'ordre de saint François et fut promu au siège épiscopal de Poitiers vers 1278-1280 par Innocent III. Démissionnaire en 1305, il se retira dans un couvent de Mineurs où il mourut en 1307. Il doit avoir composé vers 1280-1284 ses *Instructiones circa divinum officium*, manuel rédigé pour les confesseurs. Cet ouvrage a été édité par A. De Poorter, *Un traité de théologie inédit de Gautier de Bruges Instructiones circa dvinum officium* .(Société d'Émulation de Bruges, Mélanges, V), Bruges, 1911. Cette édition a été faite d'après trois manuscrits : le code 222 de la Bibl. Municipale de Bruges, le cod. 299 de la Bibl. de Saint-Omer et un fragment conservé aux archives de l'État à Bruges. Cf. A. De Poorter, *op. cit.*, p. III-XII. A. Callebaut, O.F.M., *Une soi-disant Bulle de Clément V contre saint Gautier de Bruges, évêque de Poitiers*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VIII, 1915, p. 667-672. Idem, *Une bulle du temps de Frédéric II, exploitée sous Clément V. contre saint Gautier, évêque de Poitiers*, dans *Archiv. franciscan. histor.*, t. XVI, 1923, p. 34-56.

(1) Circa quintum nota quod confessio debet fieri de lege communi sacerdoti habenti scientiam discernendi inter peccatum et peccatum et potestatem ligandi et solvendi non ligatam, sed liberam. *Ed. cit.*, p. 37.

(2) De lege communi dico, quia in casu necessitatis, quando sacerdos non potest haberi, confessio potest fieri meritorie non sacerdoti etiam laico. *Ed. cit.*, p. 37-38.

(3) Et etiam in casu quando potest haberi sacerdos, potest fieri licite non sacerdoti pro consilio humano vel aliqua consolatone spirituali *Ed. cit.*, p. 38.

(4) Ille tamen qui non est sacerdos non potest ab aliquo peccato absolvere, nec in hoc casu nec in primo, sed potest consilium vel consolationem exhibere, et pro confitente Deum orare et dicere : Misereatur tui, et cetera et : Absolvat te Deus, et cetera, sed non debet dicere : Ego absolvo te, quia cum claves solus sacerdos habet,non sacerdos non potest absolvere nec ligare in foro penitentie, *Ibid.*

Le Mineur Jean de Galles (1) se rattache étroitement au traité *De vera et falsa poenitentia* du pseudo-Augustin, dont il transcrit le chapitre dixième presqu'en entier. Avec lui, il conclut que l'efficacité de la confession est si grande que, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, l'on doit se confesser à un laïque. Dans ce cas le fidèle se rend digne du pardon *ex desiderio sacerdotis*, manifesté par l'aveu fait au prochain (2).Déterminant ultérieurement le sens de ce texte,il affirme que le *De vera et falsa poenitentia* n'a voulu faire allusion qu'à la convenance à accorder le pardon à celui qui se confesse à son prochain. Le sens de ce passage serait donc le suivant : « il convient que celui qui,à défaut d'un prêtre, s'adresse à un laïque pour lui révéler ses fautes, obtienne le pardon parce qu'il manifeste par là le désir sincère de s'accuser à un prêtre » (3).

(1) Appelé aussi Jean de Waleys, Jean de Galles est entré chez les frères Mineurs au couvent de Worcester. Après avoir pris ses grades à Oxford, où il enseigna, il vint à Paris se faire recevoir docteur,vers 1260. On l'y trouve encore dans les années qui suivirent 1280. On veut même qu'il soit mort à Paris vers 1300. Écrivain d'une fécondité extraordinaire, Jean de Galles laissa de nombreux ouvrages dont le grand nombre de manuscrits témoigne de l'estime dont il jouit. Ses principales œuvres sont : *Communiloquium ad omne genus humanum*, *Compendiloquium* ou *Florilegium de Vitis illustribus philosophorum et de dictis moralibus eorumdem ac exemplis imitabilibus*,*Breviloquium de philosophia sive sapientia sanctorum et Ordinarium vitae religiosae sive Alphabetum*,divisé en trois parties, *Dietarium*, *Locarium*, *Itinerarium*. On a encore de lui un *Manipulus florum*, attribué souvent au dominicain Thomas d'Irlande, comme dans le code 171 de la Bibl. Munic. de Bruges. Jean de Galles a aussi écrit une *Summa de poenitentia*. Cette dernière est conservée dans le cod. Plut. XXXII. sin. 2 du fonds S. Croce de la Bibl. Laurentienne de Florence. En voici l'incipit : « Quoniam provida sollertia est iugiter meditari necessaria ad salutem et illa intendere ». E. d'Alençon, O Min. Cap., *Jean de Galles*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. VIII, col. 762-763.

(2) Ibidem ait : « Tanta itaque vis confessionis est ut si deest sacerdos confiteatur proximo et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui ei confitebitur turpitudinem criminis. Mundati sunt enim leprosi dum ibant ostendere ora sacerdotibus, antequam ad eos pervenirent (Lc. xvii). Unde patet deum ad cor respicere dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire » . Florence, *Bibl. Laurent*, S. Croce, cod. Plut. XXXII, sin. 2, (sans pagination).

(3) Hoc ille et ibi. De hoc intelligendum tamen quod loquitur aliter

Il fait encore allusion à la confession aux laïques dans un exemple allégué pour démontrer l'utilité de l'aveu des péchés et emprunté, d'après son propre témoignage, à Guillame d'Auxerre (1). Il s'agit d'un passager à bord d'un navire en naufrage, qui aurait accusé ses fautes à tous les assistants. Au débarcadère, personne ne peut se rappeler les péchés confessés, sauf un prêtre qui avait imposé une pénitence (2).

Un autre membre de l'ordre de saint François, Durand de Campania (3), dans sa *Summa Confessorum*, se pose la question : « Peut-on dans la nécessité se confesser à un laïque ?» La confession sacramentelle doit être faite au prêtre, parce que seul il peut donner l'absolution et remettre une partie de la satisfaction : ce que les laïques ne peuvent en aucune façon. Si toutefois l'on s'est accusé à un laïque, cette confession peut être méritoire et salutaire à cause de l'humilité et de la honte subies, mais le laïque ne peut absoudre ni remettre une partie de la pénitence due pour les péchés. Pour terminer, Durand fait remarquer que celui qui a

de utilitate confessionis primaria et principali et quo ad necessitatem, aliter loquitur ad bene esse sive congruitatem,ut vero premissum est ab augustino : qui confitetur proximo non habenti potestatem clavium, quando non potest habere sacerdotem, congruum est quod remittatur ei peccatum ab eo observans suum desiderium de habendo sacerdotem. *Ibid.*

(1) Cet exemple est introuvable dans la Somme de Guillaume d'Auxerre.

(2) In summa vero guillelmi althiodorensis, lib. 4, ubi de confessione, narratur quod quidam in mari timens confessus est peccata sua cunctis audientibus. Nave vero applicata ad portum hominibus salvatis nullus potuit recordari peccati illius, sacerdote excepto qui iniunxerat ei penitentiam. Patet vero ex dictis evidens utilitas confessionis. *Ibid.*

(3) Durand de Campania a appartenu à l'ordre de saint François et fut le confesseur de la reine de France. Il est mort en 1340. Cf. H. Hurter, S. J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. II, Innsbruck, 1906, col. 534. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 430. Il a composé une *Summa confessorum pro confessionibus audiendis*, conservée dans le code vatic. lat. 2307. Elle débute comme suit : « Inspirante patre qui salutem omnium desiderat animarum deliberavi curam diligentem apponere ». Avant cet incipit nous lisons ; : « In nomine summe et individue trinitatis prologus in summam collectionum pro confessionibus audiendis editam a fratre durando de campania ordinis fratrum minorum, confessore re gine francie et navarre ».

révélé ses fautes à un laïque, est obligé de refaire cette confession en temps opportun à son curé ou à un autre prêtre (1).

Le franciscain PIERRE QUESVEL (2) se rattache très étroitement à Jean de Fribourg pour ses théories pénitentielles. Comme lui, il distingue dans les péchés véniels trois catégories énumérées plus haut, *ligna*, *foenum* et *stipula* (3).

Ayant fait remarquer qu'il faut avouer les péchés mortels au prêtre, il se demande s'il est permis à un laïque s'absoudre de l'excommunication ou de tout autre péché. Quelques-uns donnent à cette question une réponse affirmative, dit-il, mais Bernard de Bottone et Henri de Segusio refusent cette faculté au laïque, parce qu'il n'a pas le pouvoir des clefs. Il peut cependant entendre les confessions dans la nécessité. Dans ce cas, celui qui s'accuse au prochain ne le fait point pour en obtenir l'absolution, mais pour manifester son repentir et son désir sincère de s'adres-

(1) Utrum aliquis possit confiteri layco saltem in casu necessitatis? Respondeo quod confessio debet fieri ordinem habenti, ut dictum est, qui virtute clavium possit absolvere et aliquid de penitentia relaxare, quod non possunt layci. Ideo confessio sacramentalis non debet fieri layco et si fiat non potest absolvere nec aliquid de penitentia pro peccatis debita relaxare. Potest tamen talis confessio esse meritoria confitenti ratione humilitatis et rursus tempore debito tenetur confiteri proprio sacerdoti vel alii potestatem habenti. *Cod. Vatic. lat.* 2307, fol. 10r'.

(2) Pierre Quesvel de l'ordre de saint François a vécu au couvent de Norwich durant la première moitié du XIVe siècle. FR. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 262.

(3) Sed de quibus est confitendum? Dicendum quod Raym. et sequaces eius dicunt quod de omni peccato actuali nedum mortali sed etiam veniali confitendum est sacerdoti... Sed Ioannes distinguit inter venialia et hostiensis. Venialia enim habent tres gradus, sicut apostolus testatur, scilicet ligna, fenum et stipulam. Per ligna maiora venialia intelliguntur et que nimis sunt inveterata vel in consuetudinem iam deducta... et ista confiteri debet si fieri possit... Per fenum intelliguntur minora et hec confitenda sunt saltem in genere. Per stipulam intelliguntur minima venialia que in sola cogitatione consistunt et que ad consensum non perveniunt. Et de istis duobus generibus intelligas quod multis modis delentur et mundantur, primo, per dignam eucharistie sumptionem, secundo, per aque benedicte aspersionem... octavo, per generalem confessionem in ecclesia factam, scil. « confiteor deo ». etc. TURIN, *Bibl. nationale*, cod. D. I. 18, fol. 20v'.

ser à un prêtre. C'est pourquoi l'Église consent à absoudre un tel pénitent après la mort (1).

Il existe encore un grand nombre de Sommmes anonymes qui font allusion à la confession aux laïques. Ainsi des *Canons Pénitentiels* (2) permettent non seulement de s'accuser au prochain en général,à défaut d'un prêtre,mais même à des femmes : la rémission s'obtient alors en vertu du désir que manifeste le pénitent de se confesser à un prêtre (3).

Une *Summa alphabetica* (4) conseille mais n'ordonne pas de s'adresser à un laïque dans la nécessité et à défaut d'un prêtre (5).

Une *Summa de casibus abbreviata* (6) concède de se confesser,

(1) Cui confitendum est? Respondeo : sacerdotibus quibus data est hec potestas a mediatore dei et hominis, qui ipsos ecclesie sue preposuit et solvendi et ligandi tradidit potestatem et in hoc sacerdos iudex est. *Op. cit.*, fol. 23r'. Sed numquid licet layco absolvere excommunicatum vel de alio peccato in necessitate? Dicunt plures quod sic. Bernardus et hostiensis dicunt quod non quia non habet claves ; sed audit confessionem ad ostendendum signa penitentie confitentis, qui libentius sacerdoti diceret qui absolvere posset ; et sic absolvitur post mortem ab ecclesia quando constat de tali confessione vel contritione. *Op. cit.*, fol. 22v'.

(2) Ces *Canones poenitentiales* sont contenus dans le code A. 24 de la Bibl. municipale de Bologne.

(3) Preter sacerdotem confitetur socio et erit dignus venia ex desiderio qui confitetur non sacerdoti... In proposito confitendi dimittuntur peccata... Confiteri mulieribus non invenitur... credo tamen quod possit ipsis confiteri in periculo mortis. *Op. cit.*, fol. 49r.

(4) Cette *Summa alphabetica casuum conscientiae* est conservée dans le code E. 27. Sup. de la Bibl. Ambrosienne de Milan et dans le Cod. Ottob. lat. 758 de la Bibl. Vaticane. L'incipit en est le suivant : « Quoniam ut ait gregorius super ezechielem : nullum omnipotenti deo tale sacramentum est quale zelus animarum ».

(5) Utrum liceat confiteri layco? Resp. secundum petr. : non licet nisi in necessitatis articulo ut si in extremis agens non haberet sacerdotes et tunc secundum quosdam tenetur layco confiteri sed probabilius et verius est quod non tenetur ex necessitate sed de tali iudicandum est sicut de illo qui non habet copiam confessorum ; et licet layco confiteri non sit de precepto est tamen de consilio. *Cod. E. 27. Sup.*, fol. 33r'' *de la Bibl. Ambros. de Milan* et *cod.Ottob. lat.* 758 *de la Bibl.Vaticane*, (sans pagination).

(6) Cette *Summa de casibus abbreviata* se trouve dans le code Ottob. lat. 518 de la Bibl. Vaticane. Elle commence ainsi : « Symonia est studiosa cupiditas vel voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale ; nec oportet addi vel spirituali annexum quia annexum spirituali spirituale est ».

en cas de nécessité à un prêtre étranger, à un clerc, ou à défaut de ceux-ci à un laïque. Elle exclut cependant les hérétiques et hommes semblables parce qu'ils pourraient induire les pénitents en erreur ou faire naître en eux le désespoir (1).

La même doctrine se retrouve dans un *Tractatus de Poenitentia*, qui fait remarquer que la rémission opérée dans la confession faite à un laïque ne doit pas être attribuée au pouvoir des clefs dont les prêtres seuls sont les détenteurs mais à l'humilitation, à la honte et à la confusion subies (2).

Une *Summa sacramentorum* (4) affirme également qu'à défaut d'un prêtre les pécheurs peuvent confesser leurs fautes à un laïque, homme ou femme (5).

Une *Summa casuum* (6) soutient que l'efficacité de la confession

(1) Tenetur ergo confitens confiteri sacerdoti proprio... Fallit regula predicta in 5 casibus... Item ratione necessitatis... In ultimo tamen casu possunt simplices sacerdotes et non tantum clerici sed etiam layci, si desit sacerdos, sicut dicit augustinus, non tamen heretico vel simili, quia de facili poneret eum in errore vel aliqua desperatione. *Op. cit.*, (sans pagination).

(2) Le *Tractatus de poenitentia* est conservé dans les codes 390, 243 et 246 de la Bibl. municipale de Bruges. L'incipit en est : « Questiones ac casus varii circa penitentiam in diversis iurisperitorum summis dispersi ».

(3) In articulo necessitatis quando timetur de morte alicuius,si deest proprius sacerdos, confiteri potest non solum extraneo sacerdoti sed etiam cuilibet clerico vel etiam catholico laico. Nota tamen hoc quod si talis confessio tali penitenti valeat propter sui humiliationem et propter erubescentie confusionem que, ut dicit augustinus, magnam partem remissionis habet, claves tamen ecclesie, que solum modo concesse sunt solis sacerdotibus, non operantur in illo ad alicuius pene in purgatorio relaxationem. Si vero in articulo necessitatis predicte non potest penitens aliquem catholicum invenire, non tamen debet confiteri heretico, schismatico vel excommunicato sed doleat de peccatis et confiteatur in corde deo et sufficit ei. Tales enim de facili ponent eum in errorem vel in desperationem. Bruges, *Bibl. municipale*, code 390, fol. 27^{v} ; code 243, fol. 36^{v}-37^{r} ; code 246, fol. 194^{r}.

(4) Elle est contenue dans le code 246 de la Bibl. Municipale de Bruges.

(5) Si presbyterum cui confiteatur non habeat, laicus confessor vel mulier sit. *Op. cit.*, fol. 182^{v}.

(6) Cette *Summa abbreviata casuum* est conservée dans le code B. 9. Sup. de la Bibl. Ambros. de Milan et dans le code 2793-96 de la Bibl. Royale de Bruxelles. Elle commence comme suit : « Quoniam inter crimina ecclesiastica symoniaca heresis primum obtinet locum ».

est si grande que, dans la nécessité, un clerc ou un laïque peuvent, à défaut d'un prêtre, entendre les confessions (1).

Avant de terminer l'examen analytique des sources, il nous faut encore remarquer que, vers la fin du XIII^e^ et au début du XIV^e^ siècle, quelques SYNODES ou conciles provinciaux ont permis aux fidèles de se confesser, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, à un laïque. Telle est, p. ex. la doctrine contenue dans les statuts synodaux de Carcassone de 1270 (2) et reprise au Synode de Nîmes en 1284 (3) et de Trèves en 1310 (4). Plusieurs synodes ont donc consacré et repris dans leurs statuts l'enseignement des théologiens et canonistes de la fin du XIII^e^ siècle au sujet de la confession aux laïques.

(1) Item in articulo necessitatis potest audire confessionem clericus vel laicus si deest sacerdos : tanta est vis confessionis. *Code B.* 9. *Sup.*, fol. 171r", *de la Bibl. Ambros. de Milan* et *code* 2793-96, fol. 179r, *de la Bibl. Royale de Bruxelles.*

(2) Cum imminet mortis periculum, nec potest habere proprium sacerdotem, in quo casu si alii defuerint, potest etiam layco confiteri. *Statuta synodalia ecclesiae Carcassonensis*, anno 1270, c. 5, ex Cod. reg. 1613, dans DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. III, Niort, 1884, p. 496.

(3) Notandum tamen est quod in quinque casibus sine licentia proprii sacerdotis potest aliquis alieno presbytero confiteri... Quintus cum imminet sibi mortis periculum et non potest habere proprium sacerdotem, in quo casu possunt etiam laico confiteri. *Synodus Nemausensis*, dans J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXIV, Venise, 1780, col. 526.

(4) Nullus alieno sacerdoti peccata sua confiteatur, nisi prius a proprio sacerdote petita licentia et obtenta... In quibusdam tamen casibus libere potest quis confiteri alieno sacerdoti, licentia non petita... Quinto si mortis periculum sibi imminet, nec habere potest proprium sacerdotem ; quo etiam casu posset laico catholico confiteri. *Concilium Trevirense*, can. 116, dans J. D. MANSI, *op. cit.*, t. XXV, Venise, 1782, col. 279.

CHAPITRE TROISIÈME

Exposé systématique de la doctrine des scolastiques au sujet de la confession aux laïques depuis saint Thomas jusqu'au bienheureux Jean Duns Scot.

ARTICLE PREMIER

OBLIGATION DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

§ 1. — *Obligation de la confession en général*

Les auteurs de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, tant canonistes que théologiens,sont unanimes à affirmer que la confession sacramentelle est obligatoire de droit divin. Les divergences se manifestent cependant dès qu'il s'agit d'en formuler la preuve.

Tandis que d'aucuns, comme Guillaume de Paris et Humbert de Prulliaco, se contentent d'affirmer l'existence d'un précepte divin obligeant les fidèles à confesser leurs fautes,d'autres comme Henri de Segusio, Jean de Fribourg, Guillaume de Cayeux, Burchard de Strasbourg et Monald s'appuient sur le texte de saint Jacques : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra.* Pierre de Tarentaise allègue ce même passage pour démontrer la nécessité de la confession au prêtre (1). Le bienheureux Jean Duns Scot, au contraire, prétend que l'apôtre n'y a point voulu donner un précepte, mais un simple conseil de s'accuser de ses péchés (2).

(1) Iacobus supponit quod illis facienda est confessio quibus data est potestas ligandi et solvendi a Christo, scilicet sacerdotibus. BRUGES, *Bibl. municipale*, cod. 187, fol. 76r'.

(2) Dicendo enim : «Confitemini alterutrum» non magis dicit confessionem faciendam esse sacerdoti quam alii... sed intellectus ejus est persuasio ad humilitatem. *Opus Oxoniense*, IV. Sent., Dist. XVII, Quaest. unica, dans *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, t. XVIII, Paris, 1894, p. 518-519.

Plusieurs auteurs entendent, le passage de l'apôtre d'une simple promulgation de l'institution tacite ou implicite de la confession par le Christ, avec le caractère obligatoire qu'elle comporte. Cette thèse est défendue par Hugues Ripelin de Strasbourg (2), Jean de Fribourg (1) et Alexandre d'Alexandrie (3). Ils prétendent que le Christ n'a pas institué explicitement la confession, mais n'a fait que l'insinuer. L'institution explicite a été laissée aux soins des apôtres.

D'autres, comme Romain de Rome, invoquent le commandement donné aux lépreux : *Ite, ostendite vos sacerdotibus.* Quelques-uns prétendent même que le Christ a voulu promulguer l'obligation de la confession quand il a dit : « Poenitentiam agite ». Cette opinion est soutenue par Henri de Segusio, Jean de Fribourg, Burchard de Strasbourg et Monald.

Quelques rares théologiens et canonistes, pour prouver la nécessité de la confession, font encore appel à la confusion, à la honte excitée dans le pénitent par l'aveu des fautes et provoquant en lui des dispositions suffisantes pour obtenir de Dieu la rémission des fautes confessées. Tel est le sentiment de Romain de Rome, d'Henri de Segusio et de Jean de Fribourg.

L'ensemble des théologiens et des canonistes de cette époque s'efforce cependant de dégager une preuve directe de la nécessité de la confession du pouvoir des clefs communiqué par le Christ

(1) In hoc enim quod ministris sacramentorum Christus dedit potestatem ligandi atque solvendi, insinuavit confessionem eis tanquam iudicibus fieri debere. Sic ergo Christus instituit confessionem tacite, sed apostoli promulgaverunt eam expresse. *Compendium theologicae Veritatis*, lib. VI, cap. 25, dans *Alberti Magni opera omnia*, t. XXXIV, Paris, 1895, p. 224.

(2) In hoc enim quod eis potestatem suam iudiciariam ligandi et solvendi dedit, confessionem eis tanquam iudicibus debere fieri insinuavit. Ipse ergo instituit confessionem tacite sed apostoli promulgaverunt expresse. *Summa Confessorum*, Lib. III, tit XXXIV, quaest. 33, Lyon, 1518, p. 187.

(3) Utrum confessio instituta fuit in lege gratie ? Dicendum secundum aliquos quod sic quantum ad id quod est formale in confessione, scil. potestas absolvendi, sed in quantum quod est morbi detectio non instituit sed insinuavit... Per se non instituit quia non oportuit ; sed ab ipso est insinuata, ab apostolis, dum homines peccarent ne desperarent, instituta sed a iacobo promulgata. *Summa quaestionum super IV libros Sententiarum*, Milan, *Bibl. Ambr.*, cod. B. 5. Sup., fol. 212r.

aux apôtres. Quelques-uns déduisent l'obligation de l'aveu de la nécessité du sacrement de Pénitence pour la rémission des péchés. Ils affirment que le pardon des péchés ne peut être obtenu sans que le pénitent ne soit mis en relation avec la passion du Christ, source et cause de toutes les grâces. Or, la vertu de la passion du Sauveur ne peut opérer que dans les sacrements ; d'où la nécessité du sacrement de Pénitence pour ceux qui veulent obtenir la rémission de leurs péchés. Comme la réception de ce sacrement suppose nécessairement la confession des fautes dont on implore le pardon, il faudra donc s'accuser de ses péchés soit *in actu*, soit au moins *in voto*, pour en obtenir la rémission. Cette opinion est celle de Pierre de Tarentaise et de Jean de Fribourg.

La plupart des auteurs déduisent l'obligation de la confession de la nécessité du pouvoir des clefs lui-même. Romain de Rome et Pierre de Tarentaise, affirmant d'un coté qu'aucun péché ne peut être remis sans le pouvoir des clefs et, d'un autre côté, que celui-ci ne peut être appliqué sans une connaissance préalable des péchés commis, concluent logiquement à la nécessité de la confession pour la rémission des péchés.

D'autres soutiennent que le Christ a imposé implicitement le précepte de la confession quand il a communiqué aux apôtres le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Richard de Mediavilla, enseignant que les prêtres ont été constitués les juges des pécheurs, en déduit la nécessité absolue de l'aveu des péchés. Tout jugement suppose en effet l'existence et la connaissance d'un délit. Or, les prêtres ne peuvent prononcer une sentence si le pécheur ne leur révèle préalablement ses fautes. Le pénitent est donc obligé d'avouer ses péchés s'il veut en obtenir le pardon. Autre conclusion : Le Christ, en accordant le pouvoir des clefs aux prêtres, a obligé implicitement les fidèles à leur confesser leurs péchés, Les apôtres auraient promulgué explicitement dans la suite cette institution tacite du Christ. Tel est le sentiment de Jean de Fribourg et d'Albert de Brescia. Ce dernier fait d'ailleurs allusion au texte de saint Jean, chap. xx : « Quorum remiseritis peccata » etc. pour en déduire la nécessité de la confession. Dans le passage cité, le Christ a donné aux apôtres et à leurs successeurs, les évêques et les prêtres, le pouvoir de remettre les péchés. Or il est impossible d'exercer ce pouvoir si l'on ne connait pas les péchés au sujet desquels il faut prononcer la sentence. Le pouvoir des clefs aurait donc été donné en vain aux apôtres si, de la part

du pécheur, n'y correspondait point une obligation de révéler les fautes commises (1).

La même doctrine a été enseignée par le Bienheureux Jean Duns Scot. Il soutient que la confession est exigée par un précepte divin exprimé dans l'Évangile, quand le Sauveur dit à ses apôtres : « Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata » etc.

Par ces paroles, l'Homme-Dieu accorde aux apôtres, et par eux à tous les prêtres, le pouvoir de remettre les péchés. La collation aux prêtres du pouvoir d'absoudre exige de la part des fidèles l'obligation de s'y soumettre et conséquemment de leur révéler leurs fautes (2).

Quant à l'extension du précepte divin de la confession, tous les auteurs de la seconde moitié du XIII^e^ siècle soutiennent qu'il n'oblige que les fidèles tombés en péché mortel, parce qu'étant séparés de Dieu et de l'Église ils ont besoin de la grâce sanctifiante pour se retrouver unis à Dieu et à l'Église.

Quant au ministre de la confession, tous les auteurs s'accordent à affirmer que l'aveu des fautes mortelles doit être fait au prêtre. La mission de lier et de délier lui ayant été conférée, c'est à lui que revient de droit, en vertu de son caractère sacerdotal, le pouvoir d'entendre les confessions, puisque l'aveu des fautes doit nécessairement précéder, au tribunal du pardon, la sentence du représentant de Dieu. Le plus grand nombre des auteurs de cette époque, s'appuyant sur saint Thomas, donnent de ce fait la raison directe et profonde, tirée de la nature même de la grâce sacramentelle. Selon saint Paul, l'Église constitue un corps mystique dont Jésus-Christ est le chef et dont les fidèles sont les membres ; la vie de la grâce découle du chef dans les membres par le canal des sacrements. Ceux-là seuls ont le pouvoir d'opérer cette transmission sacramentelle, qui sont les ministres du corps réel de Jésus-Christ, c'est-à-dire les prêtres. Or, la grâce ayant été perdue par le péché mortel, il faudra donc nécessairement confesser celui-ci au prêtre, seul ministre du sacrement de Pénitence.

La raison fondamentale et dogmatique que la généralité des théologiens et canonistes invoquent, en dehors de ces déductions d'orde rationnel, est l'institution même du pouvoir d'absoudre, réservé par le Christ aux seuls prêtres. Affirmant que le pardon

(1) Cf. Chapitre II, art. 2, paragr. 2, p. 448-449.
(2) Cf. Chap. II, art. 1, p. 427.

des fautes mortelles exige nécessairement l'intervention du pouvoir des clefs, ils concluent que la confession des péchés mortels ne peut être faite qu'aux prêtres. Tous les scolastiques de la seconde moitié du XIII^e^ siècle reproduisent un raisonnement analogue.

§ II. — *Obligation de la confession aux laïques.*

La généralité des théologiens et des canonistes de cette époque distinguent entre la confession des péchés véniels et celle des péchés mortels. Ils soutiennent qu'il n'existe aucune obligation de confesser les fautes vénielles ni aux laïques ni aux prêtres. A la suite du docteur Angélique, tout en admettant la valeur rémissive de la confession des fautes légères aux laïques, ils reconnaissent l'existence de nombreux autres moyens de rémission pour ces péchés, comme l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, l'eau bénite, la bénédiction sacerdotale, etc.

Quelques-uns, tout en permettant d'accuser les péchés véniels indifféremment à un prêtre ou à un laïque, affirment cependant qu'il est plus prudent et plus sûr de les avouer à un prêtre, parce que seul il a le pouvoir de lier et de délier. Cette thèse est défendue par Romain de Rome, Manfred de Arzago, Guido de Baysio, Jean de Fribourg, Burchard de Strasbourg, Albert de Brescia et quelques ouvrages anonymes.

D'autres, s'appuyant sur l'autorité de saint Paul, distinguent trois sortes de fautes légères, *ligna*, *foenum* et *stipula*. Les premières, invétérées et se commettant par habitude, sont les plus graves et ne peuvent être remises que par le prêtre. Les deux autres peuvent être remises par un des moyens énumérés plus haut parmi lesquels figure la confession aux laïques. Telle est l'opinion de Henri de Segusio et de Pierre Quesvel.

Quant aux péchés mortels, les docteurs de cette époque s'accordent aussi dans leur enseignement. Ils soutiennent communément que la confession n'en est obligatoire que lorsqu'on peut les avouer à un prêtre. Pourquoi ? Parce que le représentant de Dieu a seul le pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés. S'appuyant sur ce principe indéniable, les auteurs de cette période rejettent la nécessité de la confession des péchés mortels aux laïques. Il suffit, en cas de nécessité et en l'absence

du prêtre, d'avoir la contrition avec le vœu sincère de se confesser à un ministre de l'Église. Nous ne citerons pas de noms à l'appui de cette thèse, parce qu'elle exprime l'enseignement commun de tous les théologiens et canonistes dont nous avons analysé les travaux dans le second chapitre de la cinquième partie de ce travail.

Il y a pourtant quelques rares exceptions. Tels sont la *Concordantia in quatuor libros Sententiarum*, conservée dans le code 154 de la Bibl. Municipale de Bruges, le *Compendium Theologiae* contenu dans le Cod. Barberin. lat. 484 de la Bibl. Vaticane, les *Sententiarum libri quatuor abbreviati* du Code Vatic. lat. 1174, le *Liber Sententiarum abbreviatus* du code 80 de la Bibl. municipale de Bruges, le dominicain Hugues Ripelin de Strasbourg et le canoniste Guido de Baysio. Ces deux derniers enseignent la nécessité de la confession des fautes graves aux laïques, le premier sous l'influence de saint Thomas et le second sous celle d'Huguccio. Bien que cette théorie ne cadre point avec l'ensemble de leurs doctrines pénitentielles, ils n'ont cependant pas osé contredire leurs maîtres respectifs.

Si les auteurs de la seconde moitié du XIII^e^ siècle s'accordent donc généralement à nier la nécessité de la confession des péchés mortels aux laïques, ils ne la rejettent cependant pas absolument comme inutile et vaine. Ils soutiennent au contraire que, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, il est permis de se confesser à un laïque. Plusieurs vont même jusqu'à affirmer que, dans ce cas, il convient de s'adresser au prochain ; tel est le *Commentarium in IV Sentent.* du code Borghes. 350 de la Bibliothèque Vaticane. D'autres affirment qu'une telle confession est utile et salutaire et même méritoire ; c'est l'enseignement de la généralité des docteurs de cette époque.

Quelques-uns distinguent entre la confession sacramentelle et la confession-acte de vertu. La première ne peut se faire qu'au seul prêtre, tandis que la seconde peut être faite à un laïque. Cette thèse est soutenue par les commentateurs et les disciples de saint Bonaventure, comme le *Bonaventura super 4 libros sententiarum abbreviatus* du cod. vatican. lat. 919, le *Commentarium in IV Sentent.* du cod. Palat. lat. 288 et le franciscain Alexandre d'Alexandrie.

Vers la fin du XIII^e^ siècle les Mineurs commencent à discuter pour la première fois la valeur, l'utilité et même la légitimité de la confession aux laïques. Ainsi Guillaume de Ware soutient

qu'un tel aveu ne peut avoir aucune valeur (1) et le Bienheureux Jean Duns Scot, ne se contentant pas d'en rejeter la nécessité comme tous les docteurs contemporains, en conteste même l'utilité et la légitimité (2). Ce dernier, en plaçant toute l'essence du sacrement de Pénitence dans l'absolution, a posé les principes fondamentaux dont se serviront les auteurs suivants pour condamner la valeur rémissive et rejeter l'utilité de la confession des péchés mortels aux laïques.

ARTICLE DEUXIÈME

MATIÈRE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

Ce point ayant été suffisamment traité dans le paragraphe précédent, inutile d'y insister plus longuement. Mais voici la conclusion de notre exposé : les théologiens et canonistes de la seconde moitié du XIII^e^ siècle permettent de confesser les fautes vénielles au laïque, même dans le cas où ils peuvent avoir un prêtre ; dans cette dernière circonstance, cependant, il serait plus prudent et plus sûr de s'adresser au représentant de Dieu. Ils enseignent également qu'il est permis de confesser les péchés mortels à un laïque. Ils exigent toutefois certaines conditions à remplir pour pouvoir s'accuser au prochain, à savoir : le cas de nécessité et l'absence du prêtre. Quelques auteurs déterminent d'une façon plus précise les différents cas où il est permis de se confesser à un laïque. Ainsi Henri de Segusio réclame le danger de mort ou une maladie mortelle, ou encore l'imminence du départ pour la guerre. Le même sentiment est défendu par Jean de Fribourg et Berthold Huenlen.

ARTICLE TROISIÈME

MINISTRE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES

Tous les auteurs distinguent entre la confession des péchés véniels et celle des péchés mortels.

(1) Ad tertium dicendum quod non valet confessio facta layco. *Quaestiones in IV libros Sententiarum*, FLORENCE, *Bibl. Laurent.*, S. Croce, Plut. XXXIII. Dext. 1, fol. 214^r''-v'^.

(2) Cf. Chap. II, art. 1, p. 428-431.

Quant aux premiers, ils affirment communément qu'il suffit de les confesser au laïque dans une confession générale. Telle est la thèse de tous les docteurs, étudiés dans le deuxième chapitre de cette cinquième partie. Ils appuient leur théorie sur l'autorité du vénérable Bède qui, dans son interprétation du verset de saint Jacques, *Confitemini alterutrum peccata vestra*, soutient qu'il n'est pas requis d'avouer les fautes vénielles au prêtre. Sans doute, l'on admet encore la légitimité et la suffisance de l'aveu des péchés véniels au laïque, mais un courant très fort se fait jour en faveur de la confession de tous les péchés, véniels comme mortels, au seul prêtre. Les docteurs de cette période ne cessent de recommander, comme le moyen par excellence d'en obtenir le pardon, l'aveu au prêtre, productif en lui-même de la grâce.

Jean de Fribourg distingue même deux confessions générales des péchés véniels, l'une qui est sacramentelle et se fait au prêtre, et l'autre qui ne l'est pas et se fait à tous les assistants à Prime et à Complies. Les théologiens et les canonistes de la seconde moitié du XIIIe siècle reconnaissent donc explicitement que les péchés véniels sont matière suffisante de la confession sacramentelle, en recommandant d'en faire l'aveu à un prêtre de préférence à un laïque.

Quant aux péchés mortels, tous les auteurs de cette période enseignent formellement qu'il faut les accuser au prêtre, parce que seul il possède le pouvoir d'en absoudre le pénitent. Ils ajoutent même qu'on doit se confesser à son propre curé, parce qu'il a seul juridiction sur les âmes qui lui sont confiées.

Ils permettent cependant de s'adresser, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, au prochain pour lui faire l'aveu de ses fautes. Plusieurs d'entre eux exigent que l'on ait d'abord recours à un clerc et ce n'est qu'en l'absence de ce dernier qu'ils permettent de se confesser à un simple laïque. Tel est l'avis de Jean de Fribourg, Berthold Huenlen, Burchard de Strasbourg et Monald.

Ils défendent généralement aussi de s'accuser à un prêtre ou à un laïque hérétique, schismatique ou excommunié. La raison invoquée est le danger pour le pénitent d'être induit en erreur ou d'être poussé au désespoir par les ennemis de l'Église. Cette opinion est soutenue par Alexandre d'Alexandrie, Argerius, Henri de Segusio, Monald et plusieurs anonymes.

Quant à la question de savoir s'il est permis de se confesser

à des femmes, les sentiments sont partagés. Quelques-uns, comme Berthold Huenlen, rejettent cette confession comme illicite. D'autres, au contraire, affirment qu'il est permis de s'adresser, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, à son prochain, homme ou femme, pour lui révéler ses péchés. Telle est la doctrine de Henri de Segusio, de Guillaume Durantis, des *Canones poenitentiales*, contenus dans le Code A. 24 de la Bibl. Municipale de Bologne et de la *Summa sacramentorum* du Code 246 de la Bibl. Municipale de Bruges.

ARTICLE QUATRIÈME

VALEUR RÉMISIVE DE LA CONFESSION AUX LAIQUES

Il nous faut étudier successivement la valeur rémissive attribuée aux deux manifestations différentes de la confession aux laïques, celle de la confession des péchés véniels et celle de l'aveu des fautes mortelles.

Pour les fautes légères, l'opinion généralement admise soutient que la rémission, obtenue par l'aveu fait au prochain, ne peut être attribuée à la vertu du pouvoir des clefs, dont les laïques ne sont en aucune façon dépositaires, mais à la vertu de la confession elle-même. Le prêtre, possédant seul le pouvoir des clefs, peut seul aussi remettre les péchés en vertu de ce pouvoir. C'est pourquoi la généralité des auteurs affirment qu'il est plus prudent et plus sûr de s'adresser aux représentants de Dieu pour confesser ses fautes, même légères. Ils admettent cependant tous l'existence de nombreux autres moyens, appelés aujourd'hui sacramentaux, qui peuvent opérer le pardon des péchés véniels : l'aspersion d'eau bénite, la bénédiction sacerdotale, l'oraison dominicale. Parmi ces moyens, il énumèrent aussi la confession spéciale des fautes vénielles, ainsi que l'aveu général, fait à Prime et à Complies, devant tous les assistants, prêtres, clercs et laïques. Il en résulte que théologiens et canonistes considèrent la confession générale comme un sacramentel et comme tel, lui attribuent la vertu de remettre les fautes légères. Quant à la confession des péchés véniels, il existe une tendance prononcée pour la faire uniquement au prêtre : les auteurs, tout en reconnaissant la légitimité de l'aveu de ces fautes à un laïque, même en présence d'un prêtre, ajoutent cependant qu'il est plus prudent et plus sûr de les confesser à un ministre de l'Église.

Aucun auteur de cette période n'a donc considéré la confession des fautes vénielles comme sacramentelle : elle est censée remettre les péchés accusés en tant que par la honte et la confusion subies elle constitue un sacramentel et possède en elle-même la vertu d'obtenir le pardon de Dieu.

Quant aux péchés mortels, les théologiens et canonistes de la seconde moitié du XIIIe siècle, comme nous l'avons montré plus haut, soutiennent qu'ils doivent être confessés au prêtre, parce que seul il possède le pouvoir de les remettre ou de les retenir.

Quelle valeur accordent-ils à la confession des péchés mortels faite à un laïque? A quelle cause attribuent-ils la rémission opérée dans une telle confession?Nous pouvons affirmer que la généralité considère le pardon obtenu par un tel aveu comme l'effet du pouvoir des clefs, appliqué *in voto*. L'absolution constituant la partie essentielle et formelle du sacrement de Pénitence, elle doit toujours être réalisée pour arriver au pardon,de sorte que, si elle ne peut exister *in re*, elle doit au moins être présente *in voto*. Le pécheur doit donc avoir le désir de la confession et de l'absolution s'il lui est impossible de s'accuser de fait à un prêtre. Or, la confession aux laïques constitue un des signes les plus évidents du désir sincère du pénitent de se confesser à un prêtre. C'est pourquoi la plupart attribuent la rémission, obtenue dans la confession aux laïques, au désir du prêtre,inclus dans tout aveu de ce genre.

Cependant si c'est là la raison principale pour légitimer la confession aux laïques, ce n'est cependant pas l'unique raison invoquée. Plusieurs auteurs, en effet, font encore appel à la raison traditionnelle et universellement admise pendant les siècles antérieurs : la confession des péchés mortels aux laïques est utile, salutaire et méritoire à cause de la confusion et de la honte qu'elle provoque chez le pécheur. Ces sentiments peuvent faire naître dans le pénitent les dispositions requises pour obtenir de Dieu le pardon des fautes confessées. Telle est la doctrine de Romain de Rome, de Durand de Campania, de Pierre Quesvel et de quelques anonymes.

D'autres considèrent la confession des péchés mortels au prochain comme utile et salutaire à cause des prières que le confesseur laïque adresse à Dieu pour implorer le pardon des péchés confessés. C'est là l'opinion des disciples de saint Bonaventure, tels que saint Gautier de Bruges et des commentaires sur les Sentences du Docteur séraphique, contenus dans les codes Palat. lat. 288 et 438 de la Bibliothèque Vaticane.

Si tous les théologiens et canonistes reconnaissent l'utilité de la confession des péchés mortels aux laïques, ils ne lui dénient pas moins formellement tout caractère sacramentel. La raison alléguée est que le laïque, n'étant pas le dépositaire du pouvoir des clefs, ne peut être le ministre du sacrement de Pénitence. Inutile de citer des noms : tous s'accordent sur ce point. Les quelques auteurs qui font difficulté ne peuvent être considérés comme attribuant avec certitude un caractère sacramentel à la confession des péchés mortels au prochain. Tels sont le traité *De Absolutionibus*, Hugues Ripelin de Strasbourg et Humbert de Prulliaco. Quant à l'auteur anonyme du traité *De Absolutionibus* nous avons prouvé qu'en affirmant que le laïque peut, à défaut d'un prêtre, absoudre le pécheur en danger de mort, il n'a pas dû pour cela reconnaitre aux laïques et aux prêtres le même pouvoir d'absoudre. Ayant montré qu'à cette époque les auteurs admettaient plusieurs pouvoirs d'absoudre, dont deux pouvaient revenir aux laïques, à savoir,le pouvoir *ex merito vitae*, attribué aux saints, et le pouvoir *ex unitate fidei*,revenant à tout chrétien, il est probable que l'auteur du *De Absolutionibus* n'a voulu attribuer aux laïques, dans le texte cité, que le dernier pouvoir d'absoudre. Or, de l'avis de tous les docteurs, celui-ci n'était point sacramentel, tandis que le pouvoir *ex commissione*, propre aux prêtres, était considéré comme tel. Il serait donc hasardé de conclure avec G. Gromer (1) que l'auteur anonyme du *De Absolutionibus* ne distingue point l'absolution donnée par un laïque de celle donnée par un prêtre.

Quant à Hugues de Strasbourg et Humbert de Prulliaco, ils établissent, à la suite du Docteur Angélique, un parallèle étroit entre le Baptême et la Pénitence. Celle-ci étant un sacrement de nécessité,tout comme le Baptême, elle doit avoir,comme ce dernier, deux ministres, l'un à qui l'on doit se confesser *ex officio*, le prêtre, et un autre qui peut remplacer celui-ci en cas de nécessité, c'est-à-dire le laïque. On pourrait conclure de ce parallèle qu'ils considèrent la confession faite à un laïque comme un sacrement, tout comme le Baptême administré par un laïque. Nous pensons toutefois que ce serait pousser trop loin les conclusions et attribuer à ces théologiens des théories qu'ils n'ont jamais défendues. Humbert de Prulliaco affirme explicitement que la confession faite au prêtre est seule sacramentelle. En ce qui concerne Hugues de

(1) *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Munich, 1909, p. 65, note 2.

Strasbourg, il n'a fait que transcrire littéralement saint Thomas d'Aquin.Or ce dernier, tout en enseignant la même doctrine, soutient formellement que la confession aux laïques ne constitue point un sacrement mais seulement un quasi-sacrement. Elle n'est point un sacrement, parce que la partie formelle, l'absolution sacerdotale fait défaut, elle est un quasi-sacrement parce que l'élément matériel et subjectif y est réalisé. De plus, Hugues de Strasbourg affirme explicitement que l'administration du sacrement de Pénitence ne peut revenir qu'aux seuls prêtres, tandis qu'il reconnaît aux laïques le pouvoir de dispenser le Baptême en cas de nécessité (1).

Quelques théologiens se séparent formellement de saint Thomas sur ce point de doctrine et rejettent tout parallèle entre le Baptême et la Pénitence. Tels sont les dominicains Pierre de Tarentaise et Albert de Brescia et le franciscain Alexandre d'Alexandrie. Les deux premiers nient tout parallèle, parce que le Baptême est plus nécessaire au salut que la Pénitence. La réception actuelle du Baptême est l'unique moyen de justification, tandis qu'en dehors de l'administration *in actu* du sacrement de Pénitence, il existe un autre moyen d'obtenir la rémission des péchés, à savoir le vœu du sacrement (2). Alexandre d'Alexandrie fait valoir d'autres raisons. Il soutient que la validité du Baptême ne requiert que l'*opus operatum*, l'acte requis par l'Église, peu importe par qui il est accompli. Il en va tout autrement de la Pénitence. Celle-ci réclame un double élément extérieur, la confession et l'absolution ; cette dernière est réservée au prêtre. Il s'en suit que le pécheur, se contentant d'avouer ses péchés à un laïque, ne reçoit pas le sacrement de Pénitence, parce que l'acte formel, l'absolution sacerdotale, fait défaut (3).

ARTICLE CINQUIÈME

RAISONS THEOLOGIQUES ET EXPLICATION HISTORIQUE DE LA CONFESSION AUX LAÏQUES.

La confession des fautes vénielles aux laïques, telle qu'elle est pratiquée durant la seconde moitié du XIII^e^ siècle, se rattache

(1) Cf. Chap. II, art. 1, p. 411.
(2) Cf. Chap. II, art. 1 et art. 2, p. 405-406 et p. 448-451.
(3) Cf. Chap. II, art. 1, 424-426.

étroitement à la même pratique observée pendant les siècles antérieurs et ayant son origine dans la coulpe des moines. On distingue, en effet, deux sortes de confessions des péchés véniels, la confession particulière et la confession générale. Cette dernière se faisait à Prime et à Complies devant tous les assistants et consistait essentiellement dans un aveu général, tel qu'il est contenu dans le *confiteor*. La première, de l'avis de tous, pouvait se faire indifféremment à un prêtre ou à un laïque. Nous voyons cependant, durant cette période, se dessiner un courant en faveur de la confession sacramentelle des péchés véniels, c'est-à-dire la confession au prêtre. Ainsi la confession des fautes légères faite aux laïques se réduit de plus en plus à la confession générale, telle qu'elle est pratiquée encore de nos jours.

La théorie des docteurs de cette époque, soutenant que l'on peut confesser les péchés véniels à un laïque, même en présence d'un prêtre, est entièrement conforme à la doctrine générale de la rémission des péchés. L'absolution est considérée comme l'élément le plus important, la partie essentielle et formelle du sacrement de Pénitence : « sans absolution, pas de rémission ». Or l'absolution n'est requise que pour les péchés qui séparent complètement le pécheur de Dieu et de l'Église. Le péché véniel ne privant point de la grâce sanctifiante, rien n'empêche d'affirmer qu'il ne faut point confesser ces fautes à un prêtre pour en obtenir l'absolution, d'autant plus qu'il existe de nombreux moyens d'en assurer le pardon. Parmi ceux-ci, la confession aux laïques constitue certainement un des plus excellents et des plus importants, à cause de la confusion et de la honte qu'elle provoque.

L'aveu des fautes légères, telle qu'elle se pratique à cette époque, cadre donc parfaitement avec la doctrine pénitentielle de la même période. Il en est de même du courant qui tend à faire les fidèles s'adresser aux prêtres pour la confession des péchés véniels. Depuis que saint Thomas a reconnu à l'absolution le pouvoir de remettre la faute et la peine éternelle, elle ne fait que croître en importance et en considération chez les théologiens et les canonistes. C'est sous l'influence de la grande valeur remissive reconnue à l'absolution que les auteurs engagent les fidèles à avouer tous leurs péchés, même les plus petits, au prêtre, afin d'en recevoir la rémission par la vertu des clefs opérant dans l'absolution. La pratique de faire l'aveu des fautes vénielles au prêtre croîtra de plus en plus en importance, gagnera un terrain de plus en plus étendu et finira par refouler complètement la

confession des fautes légères aux laïques, telle qu'elle existait avant saint Thomas et telle qu'elle est encore admise par l'Ange de l'École.

Quant à la théorie des théologiens et canonistes touchant la confession des péchés mortels aux laïques, on peut la rattacher à leur doctrine du sacrement de Pénitence. La plupart d'entre eux rejettent la nécessité d'avouer les fautes graves à un laïque. Cette assertion s'explique sans difficulté quand on la replace dans son milieu doctrinal et historique. Comme nous l'avons montré au chapitre premier de cette cinquième partie, c'est l'absolution qui, depuis saint Thomas, est considérée comme la partie prédominante, l'élément le plus important du sacrement de Pénitence. Tous les théologiens et canonistes de la seconde moitié du XIII^e^ siècle sont d'ailleurs unanimes à reconnaître la nécessité de l'absolution pour la rémission des péchés mortels et conséquemment l'obligation stricte de les confesser au prêtre.

Ils allèguent plusieurs raisons pour prouver cette assertion. Pour récupérer la grâce sanctifiante, perdue par les fautes graves, il faut être nécessairement mis en relation avec la passion du Christ, source et cause de toutes les grâces. Comme la vertu de la passion du Christ ne peut dériver dans les fidèles que par les canaux des sacrements, il faudra donc recevoir le sacrement de Pénitence pour obtenir la rémission des péchés. Or, comme les ministres des sacrements ne peuvent être que ceux qui ont un pouvoir réel sur le corps véritable du Christ, et comme ces derniers ne peuvent être que les prêtres, il faudra donc recevoir le sacrement de Pénitence des mains des prêtres. De plus, comme l'essence de la Pénitence consiste dans un jugement, il faudra s'accuser de ses péchés à celui qui a le pouvoir de prononcer une sentence sur l'état du pécheur, à celui qui a le pouvoir d'absoudre ou de ne pas absoudre le pénitent. Or celui-là ne peut être que le prêtre, parce que c'est à lui seul que le Sauveur a accordé le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, quand il a dit : « Recevez le saint Esprit, les péchés que vous remettrez seront remis et les péchés que vous retiendrez seront retenus ». Les docteurs concluent de ces données qu'il faut nécessairement se confesser à un prêtre pour obtenir la rémission des péchés et qu'il n'existe aucune obligation de s'adresser, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, à un laïque ; car celui-ci, ne possédant point le pouvoir des clefs, ne peut absoudre le pécheur de ses fautes.

Tous les auteurs, à de rares exceptions près, reconnaissent cependant l'utilité pour le salut de la confession au prochain. Cette théorie s'accorde encore admirablement avec leurs doctrines pénitentielles. Guidés par l'axiome : « sans absolution pas de rémission », ils soutiennent que l'absolution doit toujours être réalisée pour obtenir le pardon des péchés, de telle sorte que, si elle ne peut être présente *in actu*, elle doit au moins l'être *in voto*. Ils concluent que, si l'on ne peut avoir un prêtre pour lui confesser ses péchés et en recevoir l'absolution, il suffit d'en avoir le vœu. Dans ce cas, la rémission est encore obtenue en vertu du pouvoir des clefs, qui peut opérérer le pardon, qu'il soit appliqué *in actu* ou seulement *in voto*. Or la confession au laïque des péchés mortels constitue le signe extérieur de la volonté qu'a le pénitent de s'accuser à un prêtre ; il reçoit ainsi le pardon de ses péchés en vertu du pouvoir des clefs opérant *in voto*. Le désir de se confesser au prêtre étant absolument exigé dans la nécessité et à défaut d'un prêtre pour la rémission des péchés mortels, et la confession aux laïques étant considérée comme le signe extérieur de ce vœu et de cette volonté, il est logique de conclure à l'utilité pour le salut de la confession des péchés graves aux laïques. Celle-ci est donc censée salutaire et utile à la rémission des péchés à cause du désir du prêtre (*ex desiderio sacerdotis*) dont elle constitue le signe extérieur.

Les théologiens et canonistes énumèrent cependant encore d'autres raisons pour lesquelles ils considèrent l'aveu des péchés mortels au prochain comme salutaire et méritoire. Plusieurs d'entre eux, s'appuyant sur l'autorité du pseudo-Augustin, enseignent que cette confession contribue à obtenir la rémission des fautes à cause de la confusion et de la honte qu'elle provoque dans le pécheur. Tel est le sentiment de Romain de Rome, de Durand de Campania, de Pierre Quesvel, de Jean de Galles et de quelques anonymes. Tous ces auteurs, pour appuyer leur thèse de la valeur et de la puissance de la confession aux laïques, invoquent le témoignage du traité *De vera et falsa poenitentia* : « Tanta est vis confessionis, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo ». On voit par là quelle influence profonde a exercé ce petit traité à cause du nom illustre de saint Augustin qui le patronnait. Même à l'époque où l'absolution sacerdotale était universellement considérée comme l'élément formel, la partie la plus importante et la plus nécessaire du sacrement de Pénitence, il

existe encore des docteurs qui n'osent contredire explicitement le pseudo-Augustin ni se séparer ouvertement de lui. C'est pourquoi, à côté de la raison fondamentale, le *desiderium sacerdotis*, ils invoquent également le motif allégué par le *De vera et falsa poenitentia*, la confusion et la honte subies, pour légitimer l'utilité de la confession faite au laïque en cas de nécessité et en l'absence du prêtre.

Quelques-uns, avec saint Gautier de Bruges, font appel aux prières des confesseurs laïques pour démontrer le caractère méritoire et salutaire de la confession au prochain. Cette thèse, défendue antérieurement par saint Bonaventure, est reprise dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle par quelques disciples du Docteur Séraphique.

Il résulte de ces considérations que l'explication théologique de la confession aux laïques est intimement liée à l'évolution de la doctrine pénitentielle et qu'elle se modifie au fur et à mesure que, dans la Pénitence, l'importance primordiale passe d'un élément à l'autre. Ainsi avec saint Thomas, l'absolution, devenue la partie formelle et essentielle du sacrement de Pénitence, l'a emporté sur la contrition. Immédiatement après lui, on assiste a une évolution dans l'explication théologique de la confession aux laïques. Auparavant on enseignait universellement la nécessité ou la licéité de cette pratique, parce qu'elle constituait le signe de la véritable contrition. Après saint Thomas, cette confession est considérée comme le signe sensible du vœu qu'a le pécheur de s'adresser au prêtre et de recevoir l'absolution sacerdotale. C'est ce vœu qui est censé opérer la rémission des péchés confessés au laïque, en vertu du pouvoir des clefs qui opère *in voto*.

Avec le bienheureux Jean Duns Scot, la doctrine de la confession aux laïques subit une dernière évolution importante. Comme nous l'avons montré (1), le Docteur marial ne combat pas seulement le caractère obligatoire de cette pratique, mais il va jusqu'à en discuter l'utilité et la légitimité. Ces conclusions ne sont d'ailleurs qu'une déduction logique de sa théorie fondamentale du sacrement du Pénitence. D'après lui, toute l'essence de ce sacrement consiste dans la seule absolution ; l'élément subjectif ne constitue plus qu'une partie intégrante du sacrement. Il en résulte

(1) Cinquième Partie, Chap. 2, art. 1, p. 428-431

nécessairement qu'il ne pourra accorder grande valeur à la confession aux laïques, puisqu'elle ne réalise rien de ce qui appartient à l'essence du sacrement de Pénitence. C'est par déduction de ces principes fondamentaux que le Docteur subtil a établi tous les points de doctrine relatifs à la confession aux laïques, exposés plus haut, notamment l'inefficacité, la non-nécessité, même l'inutilité et l'illégitimité de cette pratique. Guillaume de Ware juge également la confession aux laïques inutile et sans valeur aucune pour le salut et la rémission des péchés.

Le bienheureux Jean Duns Scot a posé les principales raisons de condamner et de rejeter la confession aux laïques. Ses successeurs n'auront qu'à les reprendre et à les développer pour avoir complètement raison de cette pratique et la rejeter définitivement.

CONCLUSIONS

Pour faciliter, par un coup d'œil d'ensemble, la vue du chemin parcouru, il convient de résumer brièvement ici les conclusions acquises par rapport à l'évolution de la confession aux laïques depuis le VIII^e siècle jusqu'au bienheureux Jean Duns Scot.

Une première partie a été consacrée à l'examen de la doctrine des docteurs de la période carolingienne (VIII^e-XI^e s.). Nous avons conclu que les auteurs du haut moyen âge sont unanimes à enseigner que la confession des péchés graves doit se faire au prêtre, tandis que celle des péchés légers et quotidiens peut être faite aux laïques. Cette dernière n'est considérée par personne comme une confession sacramentelle : aucun auteur de cette époque n'attribue aux laïques le pouvoir d'absoudre dont, selon tous, les prêtres seuls sont les détenteurs. Nous avons expliqué l'origine et l'apparition de la confession des péchés véniels aux laïques par deux causes principales, qui se complètent l'une l'autre : d'abord, la pratique existant dans les couvents de confesser devant la communauté, plusieurs fois par jour, les fautes légères et les manquements, afin d'en obtenir le pardon par les prières communes ; ensuite, le caractère de plus en plus obligatoire que revêtit la confession, à mesure que la pénitence fut adoucie.

Les raisons alléguées pour fonder l'aveu des péchés légers aux laïques étaient empruntées à l'Écriture Sainte, à la Tradition, mais surout à la Théologie. Les raisons théologiques qu'on fit valoir, sont les prières adressées à Dieu par les confesseurs laïques pour implorer le pardon des fautes et aussi l'humilitation et la contrition du cœur et du corps, provoquées ou augmentées par la confession. Cette pratique, existant d'abord dans les couvents, a été répandue dans le peuple par les moines.

Durant toute cette époque on ne trouve aucun vestige d'une confession de péchés graves à des laïques. Ce fait ne doit nullement étonner, vu l'état de l'évolution de la

discipline pénitentielle au haut moyen âge. La pénitence, en effet, était considérée comme l'élément principal, la partie essentielle, qui obtenait de Dieu la rémission des péchés, tandis que la confession, quoique réputée nécessaire, restait subordonnée à la pénitence et ne se faisait qu'en vue de la satisfaction à imposer. Comme d'un côté les péchés graves, publics ou occultes, ne pouvaient être remis sans l'imposition et l'accomplissement de la pénitence et comme, d'un autre côté, les prêtres seuls pouvaient imposer des satisfactions, il suit logiquement que la confession des péchés graves devait être faite aux seuls prêtres. L'aveu aux laïques ne pourra s'imposer qu'à l'époque où la confession ne sera plus subordonnée à la pénitence, mais où elle sera faite pour elle-même et indépendamment de toute satisfaction. Il a fallu une évolution de plusieurs siècles pour aboutir à ce résultat : ce n'est qu'à la fin du x^e^ siècle ou au commencement du xi^e^ que nous constatons les premiers témoignages du rôle prédominant de la confession.

Dans une deuxième partie nous avons examiné les témoignages des auteurs du xi^e^ siècle. Durant cette période l'aveu des péchés graves aux laïques fait son apparition. Il est justifié en principe pour le cas où le pécheur ne peut trouver un prêtre. Cette pratique s'explique suffisamment par le caractère de nécessité et d'obligation que les fidèles et les théologiens reconnaissent à la confession en général. Plusieurs causes ont contribué à rendre l'aveu des fautes obligatoire, à tel point qu'il devint l'élément principal, la partie la plus importante de la discipline pénitentielle. D'abord les changements, introduits successivement dans la pratique pénitentielle, ont fait ressortir de plus en plus la nécessité de la confession. La pénitence tarifée exigeait l'accusation détaillée des fautes, pour que le prêtre pût imposer les satisfactions prescrites. Le système des pénitences arbitraires augmenta encore la nécessité de l'aveu, parce que la satisfaction n'était plus imposée d'après les canons, mais d'après l'estimation personnelle du prêtre, qui devait mesurer la rigueur de la pénitence d'après la gravité du péché, la constitution, le sexe et l'âge du pénitent. Ensuite, les oppositions, rencontrées par les défenseurs et les propagateurs de la confession, ont contribué dans une large mesure à faire insister sur la nécessité de cette pratique. Enfin la mitigation progressive de la pénitence exerça une influence considérable sur l'importance toujours croissante de la confession.

A partir de la fin du xe siècle, la confession concentre toute l'attention et constitue la partie la plus importante de la discipline pénitentielle. Elle est considérée comme absolument nécessaire à la rémission des péchés, de sorte que, sans elle, le salut ne peut être obtenu. C'est sous l'influence de la nécessité de la confession que les fidèles ont commencé à accuser leurs fautes, même graves, à leurs compagnons, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, et que certains théologiens ont considéré cet aveu non seulement comme licite, mais même comme obligatoire. Ils expliquent et justifient la confession aux laïques par la confusion et la honte qu'elle excite dans le pécheur ; celles-ci sont si pénibles et si dures qu'elles méritent de Dieu le pardon des péchés. En d'autres mots,la confession est censée justifier le pécheur à cause de la contrition qu'elle manifeste en lui. Enfin, comme aucun des auteurs de cette époque n'a recours au pouvoir des clefs pour expliquer et justifier la nécessité et l'efficacité de la confession aux laïques, nous pouvons conclure qu'ils ne la considèrent en aucune façon comme sacramentelle.

Dans la troisième partie, nous avons relaté et étudié les témoignages des docteurs du xiie siècle et du premier quart du xiiie jusqu'au ive Concile de Latran (1215). De l'examen de la doctrine des premiers scolastiques s'est dégagée la conclusion qu'aucun d'eux n'a considéré la confession aux laïques comme une confession sacramentelle. Tous, en effet, sont unanimes à dénier aux laïques le pouvoir de lier et de délier et ils considèrent tous la rémission, attribuée à cette confession, comme l'effet de la contrition dont elle constitue le signe extérieur. C'est d'ailleurs là la raison théologique que préconisent tous les auteurs de cette période pour expliquer et justifier la pratique et l'obligation qu'ont les fidèles de confesser leurs péchés, même graves, à leurs semblables, en cas de nécessité et à défaut d'un prêtre. Nous avons rattaché la nécessité et l'universalité de cette confession durant le xiie siècle à deux causes principales : d'abord à l'influence exercée par le traité *De vera et falsa poenitentia*, attribué à saint Augustin, et ensuite à la doctrine pénitentielle de l'époque.

L'influence exercée par l'évêque d'Hippone jusqu'au xiiie siècle et même au delà est extraordinaire.Tous les théologiens lui attribuent une plus grande autorité qu'aux autres Pères et la preuve patristique de la plupart d'entre eux se réduit à des citations,

empruntées aux seuls écrits de ce Docteur. Ils en parlent dans les termes les plus élogieux et le reconnaissent comme leur maître. C'est sous le nom de ce Père de l'Église, que le *De vera et falsa poenitentia*, qui justifie pour la première fois en principe la confession aux laïques, fut lancé dans le public et acquit une autorité si grande qu'aucun auteur postérieur n'osa attaquer ni révoquer en doute la doctrine préconisée dans cet écrit.

Nous avons démontré également que ce n'est pas là l'unique cause à laquelle nous pouvons rattacher la pratique de la confession aux laïques admise par les premiers scolastiques ; il y a encore la doctrine pénitentielle de l'époque. Avec le système des pénitences arbitraires, les pratiques longues et dures furent de plus en plus négligées et finirent par perdre toute leur signification et leur importance. Pour justifier les adoucissements considérables apportés à la discipline pénitentielle, à côté de la raison déjà alléguée au siècle précédent, notamment que la confession constitue la pénitence par excellence, les auteurs du XII^e^ siècle ajoutent un autre motif, à savoir que Dieu ne regarde pas tant les œuvres que le cœur. Ils en dégagent la conclusion que dans l'économie de la rémission des péchés, ce ne sont pas tellement les œuvres extérieures de pénitence qui importent, mais avant tout la contrition intérieure : dès que le repentir sincère s'empare du cœur du pécheur, au même instant le péché est remis. Cependant, tout en considérant le pardon comme un effet de la contrition, ils proclament également nécessaires les autres parties de la Pénitence ; chacune concourt à sa façon à la rémission totale du péché. De plus, la confession est universellement considérée comme le signe extérieur de la contrition ; elle est donc exigée chaque fois qu'elle peut être réalisée. Suivant la doctrine des auteurs de cette époque, la contrition sincère, telle qu'elle est requise pour la rémission des péchés, est impossible sans la confession, qui excite la confusion et l'humiliation, signes décisifs de la sincérité de la contrition. Comme la confession aux laïques peut exciter ces mêmes sentiments, il ne faut donc nullement nous étonner que les théologiens de cette période concluent à la nécessité, ou du moins à la licéité de cette pratique, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre.

Dans la quatrième et la cinquième partie, nous avons analysé la doctrine des théologiens et canonistes du XIII^e^ siècle. Comme aux époques antérieures, l'explication théologique de la pratique

de la confession aux laïques se rattache étroitement à la doctrine pénitentielle et évolue avec elle. Sous l'influence de la préoccupation dominante des théologiens de déterminer le caractère sacramentel de la Pénitence, nous voyons également se poser un nouveau problème relatif à la confession aux laïques : cette confession peut-elle être considérée comme sacramentelle? La réponse négative entraîne nécessairement une nouvelle question, décisive pour l'avenir de cette pratique : si la confession aux laïques n'est pas un sacrement et si le sacrement seul peut remettre les péchés, à quoi sert alors la confession aux laïques? Comme on le voit, les questions dominantes, agitées durant le XIII^e siècle touchant la confession aux laïques, se rapportent principalement au caractère sacramentel et obligatoire de cette pratique.

Par rapport au premier problème, nous pouvons affirmer que personne n'a considéré la confession aux laïques comme un sacrement proprement dit de l'Église. Tous font une distinction nette et explicite entre la confession faite à des semblables et la confession faite au prêtre. Cette dernière seule est appelée sacramentelle, au sens propre et actuel du mot, parce que seule elle met le pénitent en relation avec le pouvoir des clefs en vertu duquel la rémission de la faute et de la peine éternelle ou simplement le pardon des peines temporelles est opéré « ex opere operato ».Tous les auteurs sont explicites à ce sujet et affirment nettement que la confession aux laïques n'est pas un sacrement. Il n'y a qu'un seul dissident, le bienheureux Albert le Grand. Nous avons cependant pu établir que, même d'après lui, la confession faite à des laïques ne constitue point le sacrement de Pénitence tel qu'il a été défini plus tard par l'Église.

Comment s'opérait donc la rémission des péchés dans les pénitents qui, en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, se confessaient à un laïque? La solution de cette question, comme nous l'avons fait remarquer, est intimiment liée à la doctrine du sacrement de Pénitence. Tous les théologiens du XIII^e siècle admettent la nécessité absolue de la confession pour obtenir la rémission des péchés, tout en alléguant des raisons diverses pour fonder cette obligation.Avant saint Thomas,en effet,quand la véritable notion du sacrement de Pénitence n'était pas encore déterminée, la confession semble avoir été exigée, d'après la doctrine universelle,

aussi bien pour obliger les pénitents à manifester leur contrition que pour soumettre leurs péchés à l'absolution du prêtre : la confession constitue le signe extérieur de la contrition. Il en suit qu'avant le Docteur Angélique la confession aux laïques est considérée comme opérant la rémission des péchés en vertu de la contrition dont elle est la manifestation extérieure.

Depuis que saint Thomas a fixé l'absolution comme l'élément le plus important du sacrement de Pénitence, les docteurs soutiennent unanimement la nécessité de la confession en raison de son rapport avec l'absolution. Elle est de nécessité de salut pour les chrétiens qui ont commis des péchés mortels après leur Baptême, parce que les prêtres ne peuvent point absoudre ceux dont ils ignorent les fautes. Il n'est cependant pas exigé qu'en cas de nécessité le pécheur soit mis effectivement en rapport avec le pouvoir des clefs : le vœu de se confesser à un prêtre et d'en recevoir l'absolution suffit alors pour obtenir le pardon. Il est, en effet, unanimement admis que le pouvoir des clefs peut opérer antérieurement à son application réelle. Or, selon les docteurs postérieurs à saint Thomas, la confession aux laïques constitue non seulement l'extériorisation de ce vœu mais l'expression la plus parfaite du désir qu'a le pénitent de se soumettre au prêtre. Dans ce cas,la rémission des péchés est donc obtenue en vertu du pouvoir des clefs qui, antérieurement à son application réelle, opère le pardon dans le vœu du pénitent. Cette conclusion confirme la thèse fondamentale de cette dissertation : tout changement fondamental introduit dans l'explication théologique du sacrement de Pénitence entraîne nécessairement avec lui une autre explicacation théologique de la pratique de la confession aux laïques.

Une autre considération, qui a exercé une grande influence sur les théologiens de cette période relativement au caractère obligatoire et même sacramentel de la confession aux laïques, est le parallèle établi entre le Baptême et la Pénitence. Tous enseignent,en effet, que ces deux sacrements sont absolument requis pour le salut : sans eux, la justification est impossible. De ce principe fondamental ils déduisent qu'en cas de nécessité un laïque peut validement conférer le Baptême.De la même manière quelques-uns concluent qu'en cas de nécessité et en l'absence du prêtre, le pécheur est obligé de faire l'aveu de ses péchés mortels à un laïque. Bien plus, les premiers maîtres de l'école dominicaine

distinguent pour la Pénitence comme pour le Baptême deux ministres, un ministre d'office, le prêtre, et un ministre-vicaire, le laïque. Il faut remarquer cependant que le Baptême, administré par un laïque, a toujours été considéré comme un sacrement véritable,tandis qu'il en va tout autrement pour la confession aux laïques ; celle-ci n'a jamais été regardée comme un sacrement au sens propre du mot.

Quant au second problème important, agité durant le XIII^e^ siècle touchant cette pratique, à savoir, son caractère obligatoire, les auteurs soutiennent les opinions les plus diverses. L'école dominicaine primitive, avec ses deux grands Docteurs, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, ainsi que dans la suite, Hugues de Strasbourg, tiennent la confession aux laïques pour obligatoire. Cette théorie repose sur des raisons différentes chez ces divers maîtres. Dans le système pénitentiel d'Albert le Grand, la nécessité de la confession aux laïques est une conclusion logique de sa théorie fondamentale du sacrement de Pénitence. Considérant en effet, d'un côté,la contrition comme l'élément principal de ce sacrement et admettant, d'un autre côté, la confession aux laïques comme constituant un sacrement d'après la conception propre et singulière qu'il s'en fait, il en résulte qu'il devait être amené logiquement à conclure à l'obligation d'un tel aveu.

Saint Thomas,au contraire, fonde l'obligation de cette pratique sur le caractère quasi-sacramentel qu'il lui attribue. Tout en enseignant que l'absolution constitue l'élément principal du sacrement de Pénitence, il soutient que les actes du pénitent appartiennent également à son essence. Comme il est de nécessité de salut pour tous ceux qui, après leur Baptême, se sont rendus coupables de péché mortel, il conclut qu'en cas de nécessité le pénitent est obligé de réaliser le sacrement de Pénitence autant qu'il le peut. Or, comme les actes du pénitent constituent une partie essentielle du sacrement, il sera donc tenu de les poser autant qu'il est en son pouvoir de le faire et par conséquent de se confesser à n'importe qui.

Les théologiens postérieurs qui, à la suite de leur maître saint Thomas, défendent la nécessité de la confession aux laïques en cas de nécessité, comme par ex. Hugues de Strasbourg, ne font que répéter les arguments apportés à ce sujet par le Docteur Angélique. Cependant, comme la confession aux laïques ne constitue pas un sacrement proprement dit, comme l'effet de cet aveu est

moins complet et moins parfait que celui de la confession faite au prêtre, on exige que la confession soit refaite à un prêtre, dès que l'occasion s'en présentera.

Le plus grand nombre des théologiens et canonistes rejettent la nécessité de la confession aux laïques. Considérant, d'un coté, que cet aveu n'est point sacramentel mais constitue simplement un acte de vertu, et soutenant, d'un autre côté, que seule la confession sacramentelle est nécessaire à la rémission des péchés, ils concluent que jamais le pénitent ne peut être tenu de faire l'aveu de ses fautes à un laïque. Il lui suffit en pareil cas d'avoir le vœu de se soumettre à un prêtre.

S'ils n'exigent point du pénitent de s'adresser à un laïque, ils sont cependant unanimes à reconnaitre qu'une telle confession est légitime, licite et même utile à la rémission des péches. Pour justifier cette assertion, ils font appel aux diverses raisons que chacun d'eux allègue pour prouver la nécessité de la confession, notamment la confusion excitée chez le pécheur et les supplications adressées à Dieu par celui auquel on se confesse. La confusion peut contribuer à exciter dans le pécheur une véritable contrition et concourir de la sorte à la rémission ; le confesseur de son côté peut implorer de Dieu le pardon des péchés. Or, comme ce double effet peut être obtenu aussi bien par la confession aux laïques que par la confession aux prêtres,il est logique que les docteurs,tout en rejetant la nécessité de la confession aux laïques, persistent néanmoins à la déclarer légitime et utile à la rémission des péchés.

Enfin, à la fin du XIII[e] siècle, le Docteur subtil Duns Scot est le premier théologien qui va jusqu'à contester la légitimité et l'utilité de la confession aux laïques. Cette doctrine s'accorde encore une fois parfaitement avec sa théorie pénitentielle. Pour lui, toute l'essence du sacrement étant concentrée dans l'absolution, le laïque ne peut y être pour rien. De plus, comme les actes subjectifs du pénitent n'appartiennent point à l'essence mais seulement à l'intégrité du sacrement, il est clair que le pénitent, alors que l'essence fait défaut, n'est point tenu de réaliser cette intégrité, ni par conséquent de se confesser à un laïque. Enfin, soutenant que le pénitent peut s'humilier de ses péchés sans se confesser à un laïque, il conclut que l'utilité de cette confession peut être contestée. Tous les théologiens antérieurs, pour faire voir que la confession faite aux laïques pouvait contribuer à la rémis-

sion des péchés, se basaient principalement sur la confusion subie par le pécheur dans la confession. Or, s'il est prouvé que le même effet peut être obtenu indépendamment de l'aveu fait aux laïques,il s'en suit logiquement que l'utilité de cette pratique peut être légitimement contestée et rejetée.

Avec le bienheureux Jean Duns Scot se clôt donc définitivement l'évolution théorique de la doctrine de la confession aux laïques. Après lui, à côté de quelques auteurs qui, se basant sur l'autorité de saint Thomas, défendront encore l'obligation de cette pratique, la plupart s'en déclareront les adversaires décidés. Pour la combattre, ils auront recours aux arguments allégués à cet effet par le Docteur marial : ils les refondront, les développeront et les adapteront aux circonstances nouvelles. Fondamentalement et substantiellement ils se rattacheront toujours à la doctrine du Docteur subtil. C'est ce qui nous autorise à dire qu'avec le bienheureux Duns Scot, l'évolution de la doctrine théologique de la confession aux laïques est arrivée à son point d'aboutissement naturel et se trouve, dès lors, close définitivement.

APPENDICE

LA CONFESSION AUX LAIQUES DANS LA PRATIQUE

Fruit de l'évolution historique et théologique de la discipline pénitentielle, la confession aux laïques, avant de devenir l'objet des disputes doctrinales, s'est manifestée d'abord dans la pratique des fidèles. La spéculation s'est emparée peu à peu de cette nouvelle institution, l'a incorporée dans les doctrines penitentielles existantes et s'est efforcée d'en montrer la nécessité ou la simple licéité au point de vue théologique. Nous avons montré comment les explications théologiqes de cette confession ont évolué avec la doctrine pénitentielle elle-même. Pendant que les théologiens et les canonistes s'efforçaient de la justifier, elle fleurissait et se pratiquait fréquemment chez les fidèles, surtout chez les chevaliers du XII[e] et XIII[e] siècle. Chez eux, en effet, la nécessité de se confesser au prochain se faisait sentir plus impérieusement que chez les autres fidèles. Ayant remis d'ordinaire la confession de leurs péchés à une occasion favorable, ils cherchaient et aspiraient à purifier leur âme, quand ils gisaient blessés sur les champs de bataille. Promenant alors leurs regards scrutateurs sur leur entourage pour y découvrir un prêtre et ne pouvant la plupart du temps en apercevoir, ils avouaient leurs fautes à un compagnon d'armes, espérant d'en recevoir le pardon à cause de la grande confusion et de la profonde humiliation subies par cet acte.

Les chansons de geste du XII[e] et XIII[e] siècles offrent de nombreux et intéressants exemples de cette pratique.

Dans Raoul de Cambrai, le baron Aleaume, blessé grièvement, se confesse, à défaut d'un prêtre, à deux de ses compagnons d'armes :

> Confès se fist li bers de ses pechiés
> As deus barons qu'il vit aparilliés,
> Qe d'autre prestre s'estoit il aaisiés (1).

(1) Le baron se confessa de ses péchés — aux deux barons qu'il vit

Le Comte Bernier, le meurtrier de Raoul de Cambrai, ayant été blessé grièvement par son beau-père Géri, ami de Raoul, appelle son écuyer Savary, lui révèle ses péchés et en reçoit la communion sous le symbole de trois brins d'herbe.

Trosqu'à 1 iarre chevauchièrent ainsis ;
Lors chevax boivent qui en ont grant désir.
Li deuls ne pot fors d'el viellart issir ;
Mar esperis dedens son cors se mist.
Il a sa main à son estrivier mis ;
Tout bellement son destrier despendi,
Parmi le chief Berneçon en féri,
Le tés li brise et le char li rompi.
Enmi la place la cervelle en chaï
Li cuens Berniers dedens l'aigue chaï ;
Fors l'en getèrent Garnier et Savaris,
Li sor Géri et la fuie s'es mis
Et auvec lui Anciaumes et Ernaïs
Qui molt forment l'ont blasmet et laidit ;
Et Savaris et Garniers li hardis,
Antre lors bras ont le conte saisi,
Qui li demande : « en porrés vous garir? »
Et dist Bernier : « si m'aïst Diex, nannil....
Ge li pardoins : Diex ait de moi mercit ! »
A icet mot apella Savari.
De ses pichiés à lui confès se fit
Car d'autre prestre n'avoit il pas loisir.
Trois fuelles d'erbe maintenant li rompi,
Si le resut por corpus Domini.
Ses deus mains jointes anvers le cien tendi,
Bati sa corpe et Dieu pria mercit :
Li oel li tremble, la color li noircit,
Li cors s'estent et l'arme s'en issi (1).

tout prêts — parce qu'il n'était pas secouru par un prêtre. *Li Romans de Raoul de Cambrai et de Bernier*, édit. E.Le Glay, Paris, 1840, p. 185-186.

(1) Ils (Bernier, qui a tué Raoul de Cambrai et Géri, ami de Raoul, dont Bernier avait épousé la fille) chevauchent de la sorte, jusqu'à une mare où leurs destriers se désaltèrent volontiers, car ils en ont grand désir. La colère ne peut sortir de l'âme du vieillard où le mauvais

Dans une circonstance semblable, le CHEVALIER GERBERT s'adresse à une femme qui, en pleurant, entend sa confession :

Dame, dit-il, pour Dieu, omnipotent
Tous mes pékiés vos dirai erraument....
La viele dame en pleurant les entent (1).

Dans la CHANSON DE ROLAND, le comte Olivier, blessé à mort par le Kalife, ayant appelé Roland, son ami et son pair, met pied à terre et, couché sur le sol, s'accuse à haute voix de ses fautes.

Olivier sent l'angoisse de la mort,
Ses deux yeux chavirent dans sa tête,
Il perd l'ouïe, et achève de perdre la vue,
Met pied à terre et sur le sol se couche,
A haute voix s'accuse de ses fautes,
Joint ses deux mains qu'il lève vers le ciel,
Implorant Dieu de lui accorder le Paradis,
Et de bénir Charles et la douce France,
Et son compagnon Roland par dessus tous les hommes(2).

esprit ne tarde pas à entrer. Portant alors la main à l'étrivière, il en décroche tout bellement un étrier, et frappant Bernier à la tête, il lui brise le crâne. Du coup la cervelle sauta et le comte Bernier tomba dans l'eau. Garnier et Savary l'en retirèrent, tandis que Géri fuyait avec Anciaumes et Ernaïs qui l'en blâmèrent grandement. Les deux écuyers ont pris leur maître entre leurs bras et lui adressant la parole : « Sire en reviendrez-vous ? » — « Nenni, dit Bernier, voyez ma cervelle qui tombe sur mon giron... Je lui pardonne ; Seigneur, ayez pitié de moi ! ». Et à ces mots il appela Savary pour lui confesser ses péchés, car il n'y avait pas là de prêtres. Savary rompit trois brins d'herbe et Bernier les reçut pour Corpus Domini. Alors il tendit ses deux mains jointes vers le ciel, se battit la poitrine et demanda grâce à Dieu. Bientôt son œil tremble, sa vue se trouble, son corps se raidit et l'âme en sort. *Li Romans de Raoul de Cambrai et de Bernier*, éd. E.LE GLAY, Paris, 1840, p. 526-527 et p. 85-87.

(1) *Anseïs, fils de Gerbert*, dans code franç. 4988, fol. 167 de la Bibl. nationale de Paris. Ce passage est édité dans P. LAURAIN, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, Paris, 1897, p. 28.

(2) *La Chanson de Roland*. Traduction nouvelle d'après les textes originaux. Paris, sans date, p. 83.

La confession aux laïques s'est pratiquée surtout dans les guerres contre les Sarrasins.

Dans le Poème de Gaufrey, le temps manquant aux Français pour se confesser entre eux, le chevalier Thierry, au moment où l'ennemi les entoure et va les accabler, prend sur lui tous les péchés de ses compagnons d'armes.

Segnors, chen dist Tierri, feitez-moi escouter ;
Nous sommes loin de France, de chà outre la mer,
Entre païenne gent, que Dex puist mal donner.
Vous n'avés nul lésir d'entre vous confesser ;
Mès trestous vos péchiés vous feites pardonner,
Et tous les pren sus moi, si vous en fes quiter (1).

Dans le poème des Quatre Fils Aymon, Renaud de Montauban et Richard, voyant venir contre leur troupe Fouques de Moreillon et de nombreux soldats, descendent à terre et engagent leurs compagnons d'armes à se confesser l'un à l'autre et de se donner la communion sous la forme de brins d'herbe.

Car descendons à terre et si nos confesson,
Et des peus de cele herbe nos acommenion.
L'uns soit confès à l'autre, quant prestre n'i avon,
Et die ses péchiés par bone entencion.
Jà fu Jhesus traïs de Judas le felon,
Si somes nos, Seignor ; hui cest jor finiron (2).

L'épisode le plus touchant est celui de la première communion de l'enfant Vivien, dans la *Chanson d' Aliscans*. Guillaume, comte

(1) Seigneurs, dit Thierry, écoutez-moi ;—Nous sommes loins de France, de l'autre côté de la mer, — Au milieu de ces païens que Dieu puisse maudire.—Vous n'avez pas le loisir de vous confesser entre vous ;—Mais faites-vous pardonner tous vos péchés ;—Je les prends tous sur moi et vous en fais acquitter. Gaufrey, édit. Guessard et Chabaille, Paris, 1860, p. 187.

(2) Descendons à terre et confessons-nous, — Et des brins de cette herbe communions-nous. — Que l'un se confesse à l'autre, puisque nous n'avons pas de prêtre — Et dise ses péchés par bonne intention. — Jésus a été trahi par Judas le félon, — Ainsi sommes-nous, seigneurs ; aujourd'hui nous mourrons. *Renaud de Montauban ou les quatre fils Aymon*, édit. Michelant, Stuttgart, 1862, p. 181.

d'Orange, a été vaincu par les Sarrasins ; il erre comme un fou sur le champ de bataille ; tout à coup il aperçoit un homme étendu : c'est son neveu Vivien. L'enfant s'est vaillamment battu il a sur le corps quinze plaies profondes. Aussi va-t-il mourir. Le comte Guillaume, tout en larmes, lui demande s'il veut du pain consacré par le prêtre. A la réponse de Vivien qu'il n'en a pas encore goûté, Guillaume l'engage à se bien préparer à recevoir pour la première fois la sainte communion et, à cet effet, à se confesser à lui qui tient la place de Dieu auprès de l'enfant, à défaut d'un prêtre.

Guillaume plore, ne se pot saoler,
Vivien fist en son devant ester,
Moult doucement le prist à acoler.
Lors se commence l'enfes à confesser :
Tot li gehist, n'i lessa que conter
De ce qu'il pot savoir a remembrer (1).

Vivien ne se rappelle qu'un péché : il avait fait vœu de ne reculer jamais devant les Sarrasins, et cependant, dans cette bataille, une troupe immense d'ennemis l'a fait retourner en arrière. Guillaume, ayant rassuré son neveu, lui fait consommer le pain sacré conservé dans son aumônière, et le communie avec le corps de

(1) Beau-neveu, par charité vis-tu ? — Oui, mon oncle, mais j'ai bien peu de force — Et ce n'est point étonnant ; car j'ai le cœur fendu ! — Beau neveu, dites-moi vérité : — Voudriez-vous avoir du pain consacré, — Consacré un dimanche par le prêtre ? — Vivien dit : « Je n'en ai pas goûté. — Mais je sais bien que Dieu m'a visité, — Puisque vous êtes venu à moi ».

Guillaume met la main à son aumônière, — Il en retire du pain bénit, — Qui a été consacré sur l'autel de Saint-Germain. — Prépare-toi, dit Guillaume, — Sans plus tarder à te confesser à moi de tous tes péchés ; — Je suis ton oncle ; tu n'as personne plus proche. — ... Je veux être ton chapelain et tenir la place de Dieu. —... Vivien lui dit : —... Oui, je le veux, donnez-moi de ce pain, — Et je mourrai l'instant d'ensuite ; ... — Guillaume pleure et ne peut se rassasier de larmes. — Il fait tenir Vivien devant lui, — Moult doucement se prend à l'embrasser. — Et l'enfant Vivien commence à se confesser. — Il lui dit tout ; il ne cache rien — De ce qu'il peut savoir et se rappeler. *La légende de Guillaume d'Orange*, édit. Guessard et de Montaiglon, Paris, 1870 p. 26-27 et dans K. Bartsch, *Chrestomathie de l'Ancien français*, Leipzig, 1875, col. 68-69.

Dieu. Puis Vivien bat sa coulpe une dernière fois et son âme s'envole vers Dieu (1).

Combien profondément l'habitude de se confesser dans le danger à un laïque était entré dans les mœurs du peuple, le fait suivant en témoigne : dans leur grave insurrection contre le métayer Helmbrecht, les paysans lui accordent encore, avant de le pendre, le délai nécessaire pour leur confesser ses fautes :

Si liezen sîne bîhte
den müedinc dô sprechen.
einèr begunde brechen
ein brosemen von der erden.
dem vil gar unwerden
gap er si z'einer stiuwer
für daz hellefiuwer
und hiengen in an einen boum (2).

Un autre récit prouve encore que cette pratique était vraiment enracinée chez le peuple. Dans une collection d'aventures du moyen-âge, il est raconté qu'un homme habitait avec son épouse dans une forêt, loin de l'église paroissiale. Un dimanche des Rameaux, jour où tous les habitants avaient l'habitude d'aller à confesse, comme la terre était couverte d'une épaisse couche de neige, l'homme propose à sa femme de rester chez eux et de s'avouer mutuellement leurs fautes. La femme consent, se met à genoux et se confesse entre autres de plusieurs manquements graves à la fidélité conjugale ; elle exprime son repentir et promet de se corriger. L'homme s'incline alors vers elle, lui donne trois petits coups et lui pardonne au nom de Dieu les fautes commises. La femme invite ensuite son mari à lui avouer à son tour ses péchés. Celui-ci

(1) Beau neveu, dit Guillaume, vous n'avez rien à craindre.—A ce mot, il lui fait consommer le pain sacré — Et le communie avec le corps de Dieu. — Puis Vivien bat sa coulpe une dernière fois...—L'âme s'en va, elle n'y peut plus demeurer, — Et Dieu la reçoit dans l'hôtellerie de son Paradis — Où il lui donne entrée et séjour avec ses anges. *Ibid.*

(2) *Meier Helmbrecht* édité par H. Lambel, *Erzählungen und Schwänek*, Leipzig, 1871, p. 189. Il doit s'agir d'une confession aux laïques puisque des paysans seuls étaient présents. Cf. G. Gromer, *op. cit.*, p.

lui assure qu'il ne lui a jamais été infidèle, excepté une fois, quand séduit par les charmes de la petite servante Adelaïde, il n'a pu y résister. Après cet aveu, la femme reproche durement au mari sa conduite infidèle, le prend par les cheveux, le traîne jusqu'à la porte et l'accable de coups de balai (1).

Un Poeme Moral, originaire du pays liégeois et composé vers la fin du XII^e^ ou au début du XIII^e^ siècle, nous apprend l'idée que se faisait le peuple de la confession aux laïques. Il se rattache étroitement à la doctrine préconisée par le traité *De vera et falsa poenitentia* analysé dans la seconde partie de cet ouvrage.

« En la confession est si granz dons donneiz :
Se z'avient ke li prestres ne puist estre troveiz
Et l'om est a son proisme, qui ke soit, confesseiz,
Se de vrai cuer l'at fait, nen puet estre dampnez ».

Dont li respont la dame : « Mut bien aprise sui,
Mais dites moi, qui n'at ne prestre, ne altrui,
S'il murt desconfesseiz, quez roiz irt de celui? »
Ce li dist li bons hom : « Mercit avrat, ce cui.

S'il est solz ne ne puet faire confession,
Il soi peut repentir par teil contricion,
Teil dolor puet avoir et teil conpunction,
Ge cuit que Deus li fait de ses pechiez pardon » (2).

(1) *Gesamtabenteuer*, éditées par F. H. von der Hagen, t. II, n° 44, Stuttgart et Tubingue, 1850, p. 351.

(2) « En la confession est placée une si grande vertu (que cela va jusqu'à ceci) : s'il advient que le prêtre ne puisse être trouvé et que l'on se confesse à son prochain, qui que ce soit, du moment qu'on le fait d'un cœur sincère, on ne peut être damné ».

Alors la dame lui répond : « Me voilà bien instruite. Mais, dites-moi, celui qui n'a (à sa disposition) un prêtre ni aucune autre personne, s'il meurt sans confession, quel sera son sort? » Le saint homme lui dit : « Il sera sauvé, je pense.

S'il est seul et ne peut faire sa confession, il peut se repentir en une telle contrition, il peut avoir une telle douleur et une telle componction que je crois que Dieu lui accorde la pardon de ses péchés ». *Poème moral*, édit. Cloetta, dans *Romanische Forschungen*, t. III, Erlangen, 1886, p. 169. Ce texte nous a été communiqué par le professeur A. Bayot.

La prose médiévale relate également plusieurs faits où l'on voit les fidèles s'adresser à des laïques pour confesser leurs péchés. La CHRONIQUE DE SAINT FERDINAND, roi de Castille et de Léon, rapporte que, pendant la guerre contre les Maures, les soldats chrétiens qui pouvaient avoir un prêtre, s'adressaient à lui pour l'aveu de leurs fautes ; les autres se confessaient mutuellement. Après s'être ainsi pardonné les fautes commises, ils se recommandaient à Dieu et partaient pour le combat (1).

JOINVILLE raconte, dans ses Mémoires, que l'armée chrétienne ayant été mise en fuite, l'an 1250, par les Sarrasins et l'ennemi approchant, chacun se confessa au prêtre qu'il put trouver. Guy d'Ebelin, connétable de Chypre, avoua ses fautes à Joinville lui-même qui les lui pardonna en vertu du pouvoir que Dieu lui avait communiqué. Il ajoute qu'après cette confession il ne put se rappeler aucun des péchés confessés (2).

Les fidèles s'adressaient aux laïques pour confesser leurs péchés, surtout sur les champs de bataille et dans les naufrages. Au cours de cet ouvrage nous avons relaté plusieurs faits de passagers à bord d'un navire en perdition qui avouaient leurs fautes aux assistants. Ajoutons-y encore le trait suivant, extrait d'un poème en l'honneur d'Esnest, duc de Bavière : Pendant une traversée, le vaisseau qui porte ce prince et ses hommes d'armes est assailli

(1) Tum Christiani quotquot habebant copiam sacerdotum, confitebantur eis peccata sua ; alii vero mutuas excipiebant confessiones.... Absolutis confessionibus christianorum, cum sibi invicem mutuas condonassent offensas, seque Deo commendassent ex animo, misit D. Alvarus nuntium, etc... *Chronicon S. Ferdinandi, Regis Castellae et Legionis*, cap. VII, dans *Acta sanctorum Bollandiana*, t. 20, 30 mai, Paris et Rome, 1866, p. 319.

(2) Il y avait , dit Joinville, tout plein de gens qui se confessoient à un Frère de la Trinité, qui avait nom Jehan et estoit au comte Guillaume de Flandres. Mais endroit de moy ne me souvint onques de péchié que j'eusse fait ; ainçois m'apensai que, quant plus me deffenderoie et plus me gauchiroie, et pis me vauroit. Et lors me seignai et m'agenoillai aus piés de l'un d'eus, qui tenoit une hache danoise à charpentier, et dit : « Ainsi mourut saint Agnès ». Messires Guïs d'Ybelin, connestable de Chypre, s'agenouilla encoste moy et se confessa à moy ;et je li dis : Je vous asol de tel pooir que Diex m'a donnei. Mez quant je me levai d'ilec,il ne me souvint onques de chose que il m'eust dite ne racontée. JEAN SIRE DE JOINVILLE, *Histoire de saint Louis*, publiée par N. DE WAILLY, Paris, 1868, p. 125.

par une violente tempête ; tous se voient près de périr et se disposent à paraître devant Dieu. Ernest encourage ses soldats et tous s'avouent mutuellement leurs fautes (1).

A côté des faits rapportés juqu'ici, d'autres ont été relatés par le cistercien Césaire d'Heisterbach, qui non seulement constituent dès témoignages en faveur de la pratique de la confession aux laïques mais qui traduisent encore l'efficacité de cette institution. Ces exemples ayant été analysés dans la quatrième partie de cet ouvrage, nous ne nous attarderons pas à les répéter ici (2).

Le dominicain Thomas de Chantimpré (3)dans son *Bonum universale de Apibus* nous permet également de jeter un coup d'œil sur les mœurs de cette époque. Pour démontrer l'efficacité des prières et des bonnes œuvres destinées à soulager les âmes du purgatoire, il rapporte le fait suivant : Louis, comte de Looz, se voyant sur le point de mourir, fit venir à son chevet une vierge, nommée Christine, qui était universellement considérée comme une sainte. Le comte lui confessa tous ses péchés, non pour en obtenir l'absolution,qu'elle ne pouvait donner, mais pour engager la vierge à prier pour lui et à lui procurer de la sorte la rémission d'une partie de la peine due à ses péchés. Louis de Looz mourut. Celle qu'il avait implorée consentit à souffrir pour lui, et, peu de temps après, le comte lui apparut, annonçant la fin de son purgatoire et son entrée triomphale au Paradis (4).

(1) Desierat, rursumque erectis cordibus omnes
In Domino firmati, et verba precantia caelo
Clamant, atque animo suspirantes tribulato
Alter in alterius aurem commissa loquuntur
Et facies caedunt conscissis vestibus, inde
Cuique salutifera datur Eucharistia Christi
Corporis, et fusi pro nobis unda cruoris.

Carmen de varia Ernesti Bavariae ducis fortuna, auctore Odone, lib. VI, dans E. Martène-U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. III, Paris, 1717, col. 353.

(2) Partie IV^e^, Chap. II, art. 1, p. 283-286.

(3) Il doit avoir composé son *Bonum Universale de Apibus* vers 1256-1261. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t.II, Paderborn, 1923, p. 139. Cet ouvrage a été édité à Douai en 1627.

(4) Hujus suffragii exemplum in vita venerabilis, nec non et mirabilis Christinae descripsimus. Ludovicus, comes Lossensis, nobilissimus inter Theutonicos erat, vir sagax ingenio, et in armis excitatus et stre-

Dans le récit de la destruction de la ville de Saint-Jean-d'Acre il est fait également allusion à la confession aux laïques. Pendant le siège de 1291, les guerriers chrétiens se réunirent dans le couvent des Hospitaliers. Après une allocution encourageante du Patriarche et la célébration de la sainte Messe, ils reçoivent tous le corps sacré du Christ.Quelques-uns cependant s'étant en secret préparés à fuire, touchés de repentir grâce aux paroles du Patriarche, s'avouent leur faute l'un à l'autre et s'encouragent mutuellement à soutenir avec courage le combat contre les Turcs(1).

Aux nombreux faits énumérés, ajoutons un dernier trait qui montre la grande influence exercée par cette pratique au début du XIII[e] siècle. Le fondateur de l'ordre des Franciscains, SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, dont nous célébrons cette année le septième centenaire, fait allusion dans sa règle à la confession aux laïques. Au chapitre septième, il ordonne aux frères, qui ont eu le malheur de commettre des péchés réservés, de recourir à leurs ministres provinciaux. Si ceux-ci sont prêtres, continue-t-il, qu'ils leur imposent avec bienveillance une pénitence, si au contraire ils

nuus. Hic virginem Christi Christinam miro complectebatur affectu. Qui cum in extremis ageret, Christinam ad se vocari fecit, et in conclavi secum,sedentibus omnibus, remanere. Nec mora, comes virtute qua potuit, erexit se, et supplex ante pedes Christinae toto corpore factus, ei omnia peccata sua cum maximis lacrymis recitavit, et hoc non pro indulgentia, quam dare non potuit, sed ut magis ad orandum pro se tali piaculo moveretur, hoc fecit. *Bonum universale* de *Apibus*, lib. II, cap. 53, Douai, 1627, p. 505.

(1) E. MARTÈNE - U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. V, De excidio urbis Aconis, lib. II, cap. 7, Paris, 1729, col. 774-776. Voici le texte : « Mane quidem ante diei auroram per horam unam nihil prorsus pigritantes ad domum Hospitalariorum convenerunt, qui talibus in negotiis magis esse videbantur experti viri consilii.... Tunc amantissimus patriarcha surgens in medio, indicto manu silentio, ait : Audiat prudentium serenitas... Et expletis breviter missarum solemniis, plures eorum quibus placuit invicem dantes pacis oscula.... illa die cum omni devotione corpus Christi participaverunt. Alii namque, et hi qui fortassis jam sibi navigio fugae remedium ante paraverant, dicentes se cum aliis confligere ad murorum custodias, quas ibidem paulo ante dimiserant, venientes, aurora jam dante finem, quodcumque jam habuerant consilium, custodiis fideliter retulerunt : quorum quidam pie ingementes, statim alterutrum delicta confitebantur, instigantes se invicem de bene faciendo ».

ne sont pas prêtres, qu'ils en fassent imposer une par d'autres prêtres de l'Ordre (1). Saint François permet donc et ordonne à ses frères de révéler les péchés réservés aux ministres provinciaux, peu importe qu'ils soient prêtres ou non ; il ne concède toutefois le pouvoir d'imposer une pénitence qu'aux seuls prêtres.

Dans un autre endroit le Patriarche d'Assise, invoquant les paroles de saint Jacques : « Confitemini alterutrum peccata vestra », exhorte ses frères à se confesser mutuellement leurs fautes dans le cas où ils ne peuvent s'adresser à un prêtre. Il leur recommande cependant en même temps de ne pas négliger de recourir aux représentants de Dieu, parce qu'ils possèdent seuls le pouvoir de lier et de délier (2).

Les faits allégués, que l'on pourrait sans doute multiplier, suffisent pour montrer combien profondément l'habitude de se confesser à un laïque, dans la nécessité et à défaut d'un prêtre, était enracinée dans les mœurs du peuple au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. Nous les reproduisons simplement à titre d'exemple, notre intention n'étant pas d'étudier l'histoire de la pratique, mais seulement l'évolution historique de la doctrine de la confession aux laïques.

(1) Si qui fratrum instigante inimico mortaliter peccaverint, pro illis peccatis de quibus ordinatum fuerit inter fratres ut recurratur ad solos ministros provinciales, teneantur praedicti fratres ad eos recurrere, quam citius poterint sine mora. Ipsi vero Ministri, si presbyteri sunt, cum misericordia injungant illis poenitentiam. Si vero presbyteri non sunt, injungi faciant per alios sacerdotes ordinis, sicut eis secundum Deum melius videbitur expedire. *Regula Fratrum Minorum*, cap. 7, éditée par P. Adolphe et Donat, O. Min. Cap., dans *Sacerdos devotus*, Hongkong, 1921, p. 9.

(2) Fratres mei benedicti tam clerici quam laici confiteantur peccata sua sacerdotibus nostrae religionis. Et si non poterunt, confiteantur aliis discretis et catholicis sacerdotibus, scientes firmiter et attendentes, quia, a quibuscumque sacerdotibus catholicis acceperint poenitentiam et absolutionem, absoluti erunt procul dubio ab illis peccatis, si poenitentiam sibi injunctam procuraverint humiliter et fideliter observare. Si vero tunc sacerdotem habere non poterunt, confiteantur fratri suo, sicut dicit apostolus Jacobus : Confitemini alterutrum peccata vestra. Non tamen ob hoc dimittant recurrrere ad sacerdotes, quia potestas ligandi et solvendi solis sacerdotibus est concessa. *Regula prima S. Francisci Assisiatis*,cap. XX, éditée dans *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis secundum codices mss. emendata et denuo edita a PP. Collegii S. Bonaventurae*, Quaracchi, 1904, p. 49-50.

I. — TABLE DES MANUSCRITS CITÉS.

Angers, *Bibl. Municipale*, cod. 381, p. 351.
Assise, *Bibl. Municipale*, cod. 130, p. 306.
cod. 131, p. 306.
cod. 195, p. 279.
Bâle, *Bibl. Universit.*, cod. B.vii. 30, p. 234, 235.
cod. C.v. 38, p. 451.
cod. F.v. 21, p. 444, 445.
Bamberg, *Bibl. Royale*, cod. lat. D. II. 17, p. 207, 214.
cod. lat. D. II. 20, p. 208, 213, 214.
cod. lat. P. II. 26, p. 208.
cod. lat. Q. VI. 50, p. 98.
Bologne, *Bibl. Municipale*, cod. A. 24, p. 457, 468.
cod. A. 986, p. 414.
Bibl. Universitaire, cod. 1038, p. 338.
Bruges, *Bibl. Communale*, cod. 80, p. 400, 465.
cod. 82, p. 306.
cod. 99, p. 33, 34, 105.
cod. 154, p. 398, 465.
cod. 171, p. 454.
cod. 174, p. 418.
cod. 178, p. 306.
cod. 180, p. 415.
cod. 186, p. 403.
cod. 187, p. 392, 384, 403, 460.
cod. 190, p. 279, 280.
cod. 216, p. 468.
cod. 222, p. 453.
cod. 234, p. 164.
cod. 237, p. 186, 187, 312.
cod. 243, p. 458.
cod. 246, p. 458.
cod. 247, p. 177.
cod. 353, p. 341.
cod. 358, p. 341.
cod. 390, p. 458.
cod. 433, p. 231.
Bruxelles, *Bibl. Royale*, cod. 2486, p. 386, 391, 445.
cod. 2793-96, p. 458.
cod. 3614-23, p. 408.
cod. 4794-95, p. 33.
cod. 8521, p. 358.
cod. 8621-22, p. 348.
cod. 11422-23, p. 306, 363.

ERFURT, *Bibl. Municiplale*, cod. 108 (Amplon), p. 107.
FLORENCE, *Bibl. Laurentienne*, S. Croce, cod. Plut. I. sin. 7, p. 433.
cod. Plut. I. sin. 10, p. 343.
cod. Plut. III. sin. IV, p. 343.
cod. Plut. IV. sin. 5, p. 336, 337.
cod. Plut. V. sin. 1, p. 440.
cod. Plut. V, sin. 3, p. 336, 337.
cod. Plut. VII. sin. 8, p. 451.
cod. Plut. VIII. sin. 3, p. 451.
cod. Plut. X. sin. 6, p. 451.
cod. Plut. XXIV. Dext. 4, p. 388.
cod. Plut. XXIV. Dext. 7, p. 424.
cod. Plut. XXXII. sin. 2, p. 454.
cod. Plut. XXXIII. Dext. 1, p. 422, 423, 466.
conv. soppr., cod. 465, p. 181, 182.
Bibl. Nationale, cod. A. 3. 1150, p. 403.
cod. A. 4. 42, p. 423.
cod. A. 4. 254, p. 390, 447.
cod. C. 4. 991, p. 422, 423.
cod. H. 8. 1012, p. 143, 144.
cod. Cl. VII, 1180, p. 351.
FULDA, *Bibl. Publique*, cod. D. 5, p. 231.
cod. D. 14, p. 231.
LEIPZIG, *Bibl. Universitaire*, cod. 986, p. 208, 220.
cod. 1009, p. 340.
LEYDE, *Bibl. Universitaire*, cod. lat. 191, p. 351.
LILIENFELD, *Bibliothèque*, cod. 144, p. 151.
METZ, *Bibl. Municipale*, cod. 249, p. 451.
MILAN, *Bibl. Ambrosienne*, cod. A. 238, Inf., p. 229.
cod. B. 5. Sup., p. 424, 461.
cod. B. 9. Sup., p. 458.
cod. C. 78. Inf., p. 423.
cod. C. 124. Inf., p. 403.
cod. C. 144. Inf., p. 403.
cod. H. 207. Inf., p. 445.
cod. E. 27. Sup., p. 457.
MONT-CASSIN, *Bibl. Bénédictine*, cod. 184, p. 351.
cod. 799, p. 352.
MUNICH, *Bibl. Royale*, cod. lat. 3228, p. 351.
cod. lat. 3873, p. 207, 210, 219.
cod. lat. 3909, p. 47.
cod. lat. 4555, p. 208, 214.
cod. lat. 4570, p. 47.
cod. lat. 4586, p. 351.
cod. lat. 4782, p. 351.
cod. lat. 5308, p. 306.
cod. lat. 7622, p. 145, 146.
cod. lat. 9666, p. 352.

MUNICH, *Bibl. Royale*, cod. lat. 9740, p. 352.
cod. lat. 11338, p. 352.
cod. lat. 11481, p. 352.
cod. lat. 14177, p. 352.
cod. lat. 16084, p. 208.
cod. lat. 16195, p. 352.
cod. lat. 18919, p. 89.
cod. lat. 19134, p. 124.
cod. lat. 21048, p. 306.
PARIS, *Bibl. de l'Arsenal*, cod. 263, p. 165, 166, 167, 168. 171, 172, 173, 174, 175.
Bibl. Mazarine, Cod. 109, p. 159, 160, 161, 163.
cod. 709, p. 157, 158.
cod. 710, p. 158.
Bibl. Nationale, cod. lat. 3423, p. 306.
cod. lat. 13454, p. 234, 235.
cod. lat. 14445, p. 171, 172,173, 174, 175, 164, 165, 166, 167, 168.
cod. lat. 14524, p. 177.
cod. lat. 14556, p. 181.
cod. lat. 16412, p. 360.
cod. franç. 4988, p. 488.
PRAGUE, *Bibl. Universitaire*, cod. III. D. 13, p. 351.
REUN, *Abbaye*, cod. 61,p. 165.
ROME, *Bibl. Vaticane*, cod. Vatic. lat. 78, p. 105.
cod. Vatic. lat. 99, p. 105.
cod. Vatic. lat. 919, p. 417, 465.
cod. Vatic. lat. 960, p. 448.
cod. Vatic. lat. 996, p. 194.
cod. Vatic. 1003, p. 164.
cod. Vatic. lat. 1098, p. 306.
cod. Vatic. lat. 1174, p. 97, 186, 187, 306, 399, 465.
cod. Vatic. lat. 1175, p. 158, 159, 160, 161, 163.
cod. Vatic. lat. 1187, p. 278.
cod. Vatic. lat. 1290, p. 338.
cod. Vatic. lat. 1377, p. 232.
cod. Vatic. lat. 2280, p.221, 226, 335.
cod. Vatic. lat. 2306, p.386,391,445.
cod. Vatic. lat. 2307, p. 455.
cod. Vatic. lat. 2343, p. 340, 342.
cod. Vatic. lat. 2585, p.208, 209, 210.
cod. Vatic. lat. 2586, p. 208, 209.
cod. Vatic. lat. 2674, p. 279.
cod. Vatic. lat. 4211, p.106, 193,194.
cod. Vatic. lat. 4212, p. 33, 106, 193, 194.

ROME, *Bibl. Vaticane*, cod. Vatic. lat. 4233, p. 196.
cod. Vatic. lat. 4289, p. 400.
cod. Vatic. lat. 4297, p. 181, 182.
cod. Vatic. lat. 4311, p. 33.
cod. Vatic. lat. 4393, p. 33, 106.
cod. Palat. lat. 62, p. 227.
cod. Palat. lat. 288, p. 417, 465, 469
cod. Palat. lat. 341, p. 348.
cod. Palat. lat. 347, p. 408.
cod. Palat. lat. 362, p. 214.
cod. Palat. lat. 438, p. 418, 469.
cod. Palat. lat. 461, p. 351.
cod. Palat. lat. 624, p. 229, 331.
cod. Palat. lat. 645, p. 342.
cod. Palat. lat. 653, p. 208, 214.
cod. Palat. lat. 678, p. 210.
cod. Palat. lat. 695, p. 451.
cod. Palat. lat. 710, p. 351.
cod. Palat. lat. 714, p. 351.
cod. Borghes. 2, p. 33.
cod. Borghes. 20, p. 433.
cod. Borghes. 71, p. 211.
cod. Borghes. 94, p. 342.
cod. Borghes. 144, p. 432.
cod. Borghes. 145, p. 342.
cod. Borghes. 162, p. 211, 219.
cod. Borghes. 180, p. 229, 230.
cod. Borghes. 261, p. 230.
cod. Borghes. 264, p. 232.
cod. Borghes. 270, p. 229.
cod. Borghes. 272, p. 221.
cod. Borghes. 282, p. 432, 433.
cod. Borghes. 287, p. 228, 229.
cod. Borghes. 350, p. 399, 465.
cod. Borghes. 370, p. 228.
cod. Ottob. lat. 518, p. 457.
cod. Ottob. lat. 758, p. 457.
cod. Ottob. lat. 1430, p. 390, 396.
cod. Ottob. lat. 1880, p. 158.
cod. Urbin. lat. 12, p. 105.
cod. Urbin. lat. 20, p. 105.
cod. Barber. lat. 481, p. 398.
cod. Barber. lat. 484, p. 465.
SAINT-OMER, *Bibl. Municipale*, cod. 299, p. 453.
TURIN, *Bibl. Nationale*, cod. D. I. 18, p. 456.
UTRECHT, *Bibl. Universitaire*, cod. lat. 112, p. 351.
WURZBOURG, *Bibl. Municipale*, cod. 90, p. 358.
cod. 113, p. 358.

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES SOURCES CITÉES.

Abbreviatio Decreti, 230.
Abbreviatio in quatuor libris sententiarum, 399, 465.
Abélard, 56, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 99, **116-122**, 124, 129, 134, 135, 137, 147, 199, 236, 237, 239, 253.
Adam de Perseigne, 98.
Absolutionibus de, voir *De absolutionibus*.
Alain de Lille, 55, 89, **151-157**, 238, 239, 240, 241.
Albéric de Reims, 164.
Albert de Brescia, **448-451**, 462, 464, 471.
Albert le Grand, XVI, 266, 267, 268, 269, 270, 296, **309-321**, 324, 327, 329, 330, 346, 361, 362, 364, 367, 368, 371, 372, 375, 378, 402, 405, 421, 483.
Alcuin, 18, 19, 20, 23, 24, 31, 37, 41, 82, 242.
Alexandre III, voir Roland Bandinelli.
Alexandre d'Alexandrie, **424-426**, 461, 465, 467, 471.
Alexandre de Halès, 8, 55, 262, 263, 264, 265, **295-300**, 301, 303, 310, 315, 316, 320, 361, 362, 364, 366, 375, 380, 388, 402, 405, 406, 421, 422.
Alger de Liège, **113-114**, 245.
Aliscans, voir *Chanson d'Aliscans*.
Ambroise saint, 7.
Annales Corbeienses, 26.
Anseïs, **488**.
Anselme de Cantorbéry, 85, 86, 93, 94, **102-104**, 116.
Anselme de Laon, **104-109**, 164, 245-
Anselme de Lucques, 77.
Archidiaconus, voir Guido de Baysio.
Argerius, **433-434**, 467.
Astesan, 346.
Augustin saint, 7.
Aymon les quatre fils, voir *Les quatre fils Aymon*.
Babion Geoffroy, voir Geoffroy Babion.
Bandin maître, 98, **142-145**, 245, 246, 248, 252.
Bandinelli Roland, voir Roland Bandinelli.
Barthélémy de Brescia, 228, **336-337**, 368.
Barthélémy d'Oxford, **182**, 245.
Basile saint, XII, 27.
Bède le vénérable, 18, 23, **28-31**, 32, 33, 34, 37, 38, 106, 107, 108, 111, 113, 127, 128, 141, 144, 146, 160, 162, 163, 169, 188, 193, 195, 196, 241, 252, 349, 356, 358, 366, 370, 376, 397, 400, 425, 434, 450, 467.
B. de Lang, 181, voir Étienne Langton.
Benecasa de Sienne, 336.
Benoît saint, 27.
Bénoît d'Aniane, **31-32**.
Bénoit le Lévite, 22.
Bérenger Fredoli, 351, 352, 354.
Bérenger de Tours, 242.
Bernard de Bottone, 340, **344-347**, 369, 375, 456.
Bernard de Clairvaux, 91, **116**.
Berthold Huenlen, **444-445**, 466, 467, 468.
Bonaventure saint, 262, 263, 264, 265, 296, **300-305**, 315, 316, 320,

361, 362, 364, 365, 366, 375, 402, 405, 406, 417, 418, 419, 421, 422, 424, 425, 426, 465, 469, 475.
Bonaventure saint, voir *Commentaires ssur les Sentences de saint Bonaventure.*
Bonaventura super quatuor libros sententiarum abbreviatus, **417**, 465.
Boniface VIII, 413, 440.
Boniface de Mayence, 22, 23.
Brocardus, voir Burchard de Strasbourg.
Brucardus, voir Burchard de Strasbourg.
Bruno d'Asti, **103**, 116.
Burchard de Strasbourg, 390, 391, **447-448**, 460, 461, 464, 467.
Burchard de Worms, 40, 69, 77, 86.
Calliste saint, 7, 8, 9.
Canones sub Edgardo Rege, 42.
Canones poenitentiales, **457**, 468.
Carmen de varia Ernesti Bavariae ducis fortuna, **493-494**.
Cassien, 27.
Césaire d'Heisterbach, 260, **280-287**, 363, 364, 369, 372, 494.
Chanson d'Aliscans, **489-491**.
Chanson de Roland, **488**.
Chrodegang saint, 27.
Chronique de Saint Ferdinand, **493**.
Clément d'Alexandrie, 5, 7.
Collectio sententiarum, **33-34**.
Colomban saint, 15, 16, 17, 25, 26, 27.
Commentaires anonymes sur le Décret, **228-229**, **338**.
Commentaires anonymes sur les Sentences de Pierre Lombard, **398-401**.
Commentaires sur les sentences de saint Bonaventure, **417-419**.
Commentaria in epistolam Iacobi, **33**.
Commentarium Gratiani de poenitentia et de consecratione ecclesiae, **228-229**.
Commentarium in IVum Sententiarum, **417-418**, 465.
Commentarium super quarto libro sententiarum, **399**, 465.
Compendium decretorum, **338**.
Compendium Theologiae, **398**, 465.
Concordantia super quatuor libros Sententiarum, **398**, 465.
Conc. d'Arles (a. 314), 10.
Conc. d'Arles (a. 813), 21.
Conc. d'Arras, (début du XI^e s.), 83.
Conc. Chalon-sur-Saône (a. 650), 17, 20, 27.
Conc. Chalon-sur-Saône (a. 813), 19, 21, 23, 203.
Conc. d'Hippone (a. 393), 6.
Conc. de Latran III (a. 1179), 151, 157, 208.
Conc. de Latran IV (a. 1215), XV, 208, 227, 231, 232, 256, 257, 259, 276, 331, 348, 351, 352, 364, 425, 479.
Conc. de Lyon (a. 1245), 310, 341, 342.
Conc. de Lyon (a. 1274), 300.
Conc. de Nicée (a. 325), VIII, 12.
Conc. de Reims (a. 813), 21.
Conc. de Reims (a. 1148), 134.
Conc. de Sens (a. 1140), 91.
Conc. de Trèves, **459**.
Continuator Huguccionis primus, **226-227**, 335.
Continuator Huguccionis secundus, voir Jean de Dieu.
Corbeienses Annales, voir *Annales Corbeienses.*
Cyprien, XI, 9, 10, 12.
De absolutionibus, **401-403**, 470.
De utilitate Confessionis, **191-193**.
De vera et falsa poenitentia, 42, **50-56**, 61, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 93, 128, 129, 136, 139, 149, 155, 160, 163, 164, 168, 183, 189, 191, 193, 201, 204, 205, 206, 214, 230, 239, 241, 244, 253, 255, 329, 357, 359, 369, 378, 398, 436, 443, 448, 454, 474, 475, 479, 480, 492.
Donat de Besançon saint, XII.
Duns Scot Jean, XX, 275, 300, 383

393, 394, 395, 420, 422, 423, **426-431**, 460, 463, 466, 475, 476, 477, 484, 485.
Durand de Campania, **455-456**, 469, 474.
Éloi saint, 17.
Epitome, 236, 238.
Ernest de Bavière, voir *Carmen de varia Ernesti Bavariae ducis fortuna.*
Étienne Langton, 98, **180-182**, 245, 248.
Étienne de Tournai, 88, 207, 209, 211, 219, 228, 229.
Eusèbe, 5.
Expositio in epistolam Iacobi, **196-197**.
Ferdinand saint, voir *Chronique de saint Ferdinand.*
Flores ex S. Augustino, 242.
Formula excommunicationis, **47-49**, 72, 73, 74.
François d'Assise saint, **495-496**.
Galensis Joh., 231.
Gandulphe de Bologne, **146-149**, 226.
Gatien de Tours saint, 19, 26.
Gaufrey Poème de, voir *Poème de Gaufrey.*
Gautier de Bruges saint, XI, **452-453**, 469, 475.
Geoffroy Babion, 105, **109-112**, 239, 245, 248, 252.
Geoffroy de Bath, voir Geoffroy Babion.
Gerhard de Cambrai, 83.
G. G. maître, 279.
Gilbert l'Aglais, **231-232**.
Gilbert de la Porrée, 134, 151, 157, 158.
Glossa ordinaria in Decretales, voir Bernard de Bottone.
Glossa ordinaria in Decretum, 88, 97, **331-336**, 367, 370, 375.
Glossa ordinaria interlinearis S. Scripturae, voir Anselme de Laon.
Glossa ordinaria marginalis S. Scripturae, voir Walafride Strabon.
Glossa marginals nova, voir *Nova glossa marginalis.*
Glossae in epistolam Iacobi, **33**.
Glossator Summae Rufini, **210**.
Goddam Guillaume Pierre de, voir Guillaume Pierre de Goddam
Godefroid de Vendôme, **103-104**, 116.
Goffredus de Trani, **341-342**, 371.
Gratien, 55, 63, 69, 91, 92, 100, 122, 124, 146, 147, **198-208**, 211, 213, 214, 215, 226, 227, 230, 236, 238, 239, 241, 331, 337, 338, 432, 434.
Grégoire II, 27.
Grégire IX, 339, 340, 344, 354, 432.
Guido de Baysio, **434-435**, 464, 465.
Guillaume maître, 231.
Guillaume d'Auvergne, 258, 260, 261, 262, **291-295**, 297, 372, 374, 377, 380, 412.
Guillaume d'Auxerre, 259, **276-278**, 279, 280, 287, 361, 364, 365, 370, 455.
Guillaume de Cayeux, 386, 391, **445-447**, 460.
Guillaume Durantis, 344, **438-439**, 468.
Guillaume de Méliton, 295.
Guillaume d'Orange, **489-491**.
Guillaume de Paris, 384, 385, 392, **412-414**, 460.
Guillaume Pierre de Goddam, **414-415**.
Guillaume de Rennes, **357-359**, 363, 369, 371.
Guillaume de Ware, **422-424**, 426, 465, 476.
Henri de Gand, 386, 392.
Henri de Segusio, 340, 388, 389, 391, **435-438**, 447, 456, 460, 461, 464, 466, 467, 468.
Henri de Suse, voir Henri de Segusio.
Hermae Pastor, 7.
Hildebert de Tours, 109.
Hincmar de Reims, 20, 24, **35-37**, 38, 41.

Honoré d'Autun, **114-115**, 245.
Hostiensis, voir Henri de Segusio.
Huguccio, 88, 147, 208, **220-226**, 238,245, 246, 248, 251, 252, 334, 335, 434, 435, 465.
Huguccionis continuator primus, voir *continuator Huguccionis primus*.
Hugues de Saint-Cher, **305-309**, 363, 370.
Hugues de Saint-Victor, 56, 88, 91, 94, 95, 96, 97, 98, **124-129**, 135, 149, 150, 157, 212, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 248, 256, 272, 326, 389.
Hugues de Strasbourg, 384, **407-414**, 461, 465, 470, 471, 483.
Humbert de Prulliaco, **415-416**, 460, 470.
Innocent I, 10.
Innocent II, 348.
Innocent III, XII, 180, 220, 234, 348, 453.
Innocent IV, 340, **342-344**, 348, 364, 367, 370, 372.
Innocent V, voir Pierre de Tarentaise.
Jean Andrea, 340.
Jean d'Antioche, VII.
Jean de Combes, 408.
Jean Damas, 107.
Jean de Dieu, 221, 226, **335-336, 342**.
Jean Duns Scot, voir Duns Scot.
Jean d'Espagne le diacre, **337-338**.
Jean de Faënza, 207, **210-213**, 219, 220, 227, 331.
Jean de Fribourg, 234, 357, 385, 386, 388, 391, 412, **440-444**, 445, 456, 460, 461, 462, 464, 466, 467.
Jean de Galles, **454-455**, 474.
Jean le Jeûneur, VIII.
Jean Sire de Joinville, **493**.
Jean de Petesella, **340-341**.
Jean de Salisbury, 129, 243, 348.
Jean le Teutonique, 208, 227, **331-336**, voir *Glossa ordinaria in Decretum*.
Jean de Trévise, **278**, 280.
Jacques de Vitry, **287-290**, 363, 366.
Jean de Waleys, voir Jean de Galles.
Jonas d'Orléans, XII, 17, **30-31**, 38, 41, 111, 252.
Joahannes Galensis, 231.
Iohannes Hispanus, 220.
Iohannes Hispanus diaconus, **337-338**.
Joinville sire Jean de, voir Jean Sire de Joinville.
Lafranc de Cantorbéry, **56-61**, 63, 64, 66, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 80, 81, 127, 128, 129, 242.
Lanfranc, canoniste, 231, **232-233**.
Langton Étienne, voir Étienne Langton.
Laurent d'Espagne, **227-228**, 229, 230, 231, **232-233**.
Lectura super sententias, **400-401**.
Léon saint, 7.
Les quatre fils Aymon, **489**.
Liber sententiarum abbreviatus, **400**, 465.
Luc de Tuy, **290-291**.
Magister Paulus, **351-352**, 372.
Maître G. G., 279.
Manducator Pierre, voir Pierre Manducator.
Manfred de Arriago, voir Manfred de Arzago.
Manfred de Arzago, **433-434**, 464.
Martinus Polonus, **432-433**.
Monald, **451-452**, 460, 461, 467.
Monald de Capo d'Istria, voir Monald.
Nicolas d'Amiens, 152.
Nicolas de Lyre, 105, 106.
Nova Glossa marginalis, **193-194**.
Odo d'Ourscamp, 98.
Ognibene, voir Omnebene.
Omnebene, 92, 95, **124**, 207.
Omnibonus, voir Omnebene.
Orderic Vital, **49-50, 133-134**.
Ordo feriae quartae, 21.
Ordo romanus, 22.
Origène, 9.

Paschase Radbert, 92, 242.
Pastor Hermae, voir *Hermae Pastor*.
Paucapalea, 207.
Paul de Hongrie, 352, voir Magister Paulus.
Paulus Magister, voir Magister Paulus.
Philosophoumena, 9.
Pierre d'Andria, 321.
Pierre Célestin, 362, 365.
Pierre le Chantre, 55, **164-176**, 177, 181, 238, 239, 241, 247, 282, 372.
Pierre Damien, 69.
Pierre Lombard, 55, 89, 92, 95, 96, 97, 98, 107, 109, 122, 129, **137-142**, 143, 145, 146, 147, 150, 157, 183, 184, 185, 196, 205, 206, 212, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 252, 256, 259, 278, 303, 390, 396, 398, 403, 414, 419, 421, 423, 425.
Pierre Manducator, 97, 109, 183, 243.
Pierre de Poitiers, 89, 97, **183-185**, 245, 363.
Pierre de Tarentaise, 384, 385, 386, 392, **403-407**, 412, 420, 441, 447, 460, 462, 471.
Pierre Quesvel, **456-457**, 464, 469, 474.
Pirmin saint, 17.
Poème de Gaufrey, **489**.
Poème moral, **492**.
Poenitentia tractatus de, voir *Tractatus de Poenitentia*.
Pontificale Romanum, 21.
Pontifical de Toulouse, 22.
Postilla super epistolas catholicas, **194-196**.
Praepositinus, voir Prévostin.
Prévostin le, 55, 97, **185-191**, 194, 210, 241, 245, 246, 248, 249, 252, 312, 346, 402.
Prudent de Troies, 242.
Pseudo-Alcuin, 22.
Pseudo-Egbert, 19, 26.
Pullus Robert, voir Robert Pulleyn.
Questiones super II, III et IV Sentent. S. Bonaventurae, **418**.
Questiones super III et IV Sentent. S. Bonaventurae, **418-419**.
Quesvel Pierre, voir Pierre Quesvel.
Raoul Ardent, **157-164**, 245, 248, 252, 377.
Raoul de Cambrai, **485-488**.
Raymond de Peñafort, 55, 234, 339, **354-357**, 358, 359, 367, 369, 372, 440, 441, 443, 447.
Raynald de Piperno, 321.
Réginon de Prüm, 23, 40, 86.
Regula Fratrum minorum, **496**.
Regula prima S. Francisci Assisiatis, **496**.
Renaud de Montauban, **489**.
Renaud de Pouzzoles, **279-280**.
Rhaban Maur, 20, 21, 22, 24, **34-35**, 37, 38, 41, 49, 92, 106, 252.
Richard de Mediavilla, 300, 386, 387, 392, **419-422**, 462.
Richard de Middleton, 419, voir Richard de Mediavilla.
Richard de Middletown, 419, voir Richard de Mediavilla.
Richard de Saint-Victor, 88, 92, 96, 97, 98, **149-151**, 234, 238, 246, 257.
Robert de Courçon, 98, **176-180**, 238.
Robert de Flamesbury, **234-235**.
Robert de Melun, 243.
Robert Pulleyn, 89, 92, 97, **129-133**, 194, 238, 245, 246, 248, 252.
Roland, voir Chanson de Roland.
Roland Bandinelli, 92, 96, **122-124**, 135, 207, 215, 238.
Romain de Rome, 389, **396-397**, 461, 462, 464, 469, 474.
Rufin de Bologne, 88, 207, **208-210**, 211, 219.
Rufini glossator, voir *Glossator Rufini*.
Sampson de Chaumont, **440**.
Semeca, voir Jean le Teutonique.
Sententiae Divinitatis, 129, **134-137**, 158, 241.
Sententiarum libri quatuor abbreviati, **399**, 465.
Servatus Lupus, 242.

Sicard de Crémone, 208, **214-220**, 225, 226, 251, 334.
Siméon le Théologien, IX.
Simon de Bisiniano, 208, **213-214**.
Sinibalde de Fiesque, voir Innocent IV.
Sirice, 10.
Smaragde, **32**.
Strabon Walafride, voir Walafride Strabon.
Summae in Decretum anonymes, **228-229**, **238**.
Summae Confessorum anonymes, **457-459**.
Summa abbreviata casuum, **458-459**.
Summa alphabetica casuum conscientiae, **457**.
Summa de casibus abbreviata, **457-458**.
Summae in decretum, **229**, **230**.
Summa in decretum Gratiani alphabetica, **338**.
Summa Coloniensis 207.
Summa Iohannis, 444, voir Berthold Huenlen.
Summa Lipsiensis, 147, 208, **220**.
Summa Monacensis, 208.
Summa Parisiensis, 208, 210.
Summa Sacramentorum, **458**, 468.
Summa Sententiarum, 87, 88, 95, 236.
Summa super sententiis Magistri-Guill. Altissiodorensis, **279**, 280.
Summa super sententias Magistri Petri, **145-146**, 240, 245, 246, 248.
Synode de Carcassone (a. 1270), **459**.
Syn. Carthage (a. 251), 9.
Synode de Nîmes (a. 1284), **459**.
Syn. Rome (a. 251), 9.
Synode de Trèves (a. 1310), **459**.
Tertullien, 7, 8, 9.
Théodore de Cantorbéry, 15, 203.
Théodulphe d'Orléans, 19, 23, 26.
Thietmar de Mersebourg, 42, **44-47**, 49, 68, 72, 73, 74, 80, 83, 134.
Thomas d'Aquin, XVI, 55, 186, 256, 257, 259, 266, 267, 271-275, 309, 320, **321-331**, 363, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 375, 376, 378, 381, 382, 383, 384, 388, 389, 393, 395, 396, 403, 405, 406,407,408, 409, 411, 412, 413, 415, 416, 420, 421, 441, 448, 450, 463, 464, 465, 470, 471, 472, 473, 475, 481, 482, 483, 485.
Thomas de Chabham, **348-351**, 370, 372.
Thomas de Chantimpré, **494**.
Thomas d'Irlande, 454.
Tractatus de absolutionibus, voir De Absolutionibus.
Tractatus de poenitentia, **182-183**, **458**.
Utilitate Confessionis de, voir *De utilitate confessionis*.
Vera et falsa poenitentia de, voir *De vera et falsa poenitentia*.
Vincent d'Espagne, 345, 369.
Vinniaus, 15.
Walafride Strabon, 20, 24, **33-34**, 37, 92, 106, 107, 193.
Yves de Chartres, **61-66**, 69, 71, 73, 78, 80, 81, 86, 199, 206, 243.

III. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS.

Achéry L. d', 57, 58.
Acta Sanctorum Bollandiana 493.
Adolphe P.,O.M.Cap., 496.
Alençon E. d', O. M. Cap., 454.
Alès A. d', 8.
Amann E., 114, 115, 342.
Amédée de Zedelghem, O. M. Cap.,118, 120, 265, 299, 330, voir Teetaert A.
Atzberger-Scheeben, XVI.
Bainvel G., 102.
Ballerini A., 394.
Baltzer O., 147.
Barcelone M. de, O. Cap., 287.
Baronius C., 26.
Bartsch K., 490.
Batiffol P., x, 8.
Bäumker G., 151, 309.
Berger S., 107, 181.
Berlière U., 113.
Bihl M., O. F. M., 287.
Binterim, 46.
Blötzer, J. B., S. J., 6.
Böhmer H., 109.
Borgnet A.,266, 309, 310, 361, 362, 367, 408.
Boudinhon A., 3, 5,13.
Braun P., 152.
Brem E., 339.
Brys J., 207, 220, 227, 228, 231, 232.
Callebaut A., O. F. M., 300, 427, 453.
Chabaille et Guessard, 489.
Chardon C., O. S. B., XI, XIII, XIV, 60.
Chélidoine, 143.
Chenu M. D., 440, 441.
Chossat M., S. J., 95, 138.
Clerval A., 339.
Cloetta, 492.
Cohrs F., 129.
Coppenstein J. A, 260, 280, 282.
Coulon R., 357, 412.
Coustant P., O. S. B., 10.
Debil A., S. J., 200.
De Montaiglon et Guessard, 490.
Denifle H., 107, 124, 134, 143, 145, 147.
Denziger-Bannwart,7, 12, 257.
De Poorter A., 453.
De Visch C., 415,
Dieterich J., 115.
Dietterle J., 354, 357, 440, 444, 445, 447, 448, 451.
Donat P., O. M. Cap., 496.
Du Cange, 459.
Duchesne L., 8.
Duemmler, 23.
Durand U. - Martène E., 494, 495.
Durst B., O. S. B., 419.
Eck G., 143.
Ehrle Fr., S. J., 266, 300, 306, 396.
Endres J. A., 115. 309.
Ermoni V., VIII, 122,
Esser G., 8.
Estius G., 184.
Felder H., O. M.Cap., 295.
Forget F., 403.
Fournier P., 69, 104, 105, 109, 198.
Frank G., 6.
Freisen F., XVI, 232.
Friedberg E., 200.
Funk Ph., 287.
Funk Fr., 7, 10, 22.
Galtier P., S. J., 6, 8.
Gartmeier J., 6.
Gaudenzi, 198.
Geyer B.,134,157,158.
Gietl A., 92, 95, 96, 122, 124, 238.
Ghellinck J. de, S. J., 69, 107, 129,, 138, 143, 147, 157, 198, 199, 214, 220, 243.
Gihr N., XVI.
Gillmann Fr.,XVI, XIX, 214, 215, 221, 226, 277, 291, 313, 331, 335, 341, 342, 354, 358, 401, 402, 419, 435.
Gilson E., 321.
Grabmann M., 28, 61, 102, 104, 114, 124, 147, 149, 152, 164, 165, 177, 181, 184, 186, 242, 243, 407, 408.
Gromer G., XIX, 13, 50, 56, 146, 189, 190, 206, 225, 226, 247, 291, 313, 335, 402, 470.
Guessard et Chabaille, 489.
Guessard et De Montaiglon, 490.
Gutjahr F. S., 165.
Hagen F. H. von der, 492.
Harnack A., XII, 8, 147.
Hauck A., 15, 115, 407, 408.
Hauréau B., 152, 186, 348.
Hefele-Leclercq, 6, 10, 17, 19, 20, 21, 23, 83, 203.
Hertling G. von, 309.
Heyer F., 220, 221.
Hocedez E., S. J., 419.
Holder-Egger, 214.
Holl K., VIII, IX, XII.
Hörmann J., VIII.
Hugueny E., O. P., 200, 202, 204.

Hurter H., S. J., 56, 142, 314, 414, 424, 455.
Jacquin M., 152.
Jamy P., 309.
Janssen A., VIII, XI, 258.
Jourdain C., 419.
Kaufmann A., 280.
Kirsch P. A., 3, 4.
Koeniger A. M., XVI, 44, 45, 47, 50, 56, 247, 280, 281, 314.
Kramp J., S. J., 293.
Kurze F., 42, 44, 45, 46, 80.
Labbe, 26.
Lambel H., 491.
Lampen W., O. F. M., 419.
Landgraf A., 181.
Laurain P., XI, XVI, XVII, XVIII, XIX, 5, 45, 51, 52, 53, 55, 58, 60, 64, 206, 313, 314, 488.
Lea H., XIV, XV, 16, 26, 50.
Lechner J., 419.
Lecoy de la Marche, 186.
Lefevre G., 104, 177.
Le Glay E., 487, 488.
Leitner M., XVI.
Levesque E., 109.
Lindeboom J., 351, 352, 354.
Löning E., XII, 14.
Longpré E., O. F. M., 422, 424.
Loofs J., 8.
Lucchesi C., 414.
Maassen Fr., 211, 215, 220.
Mabillon J., 26, 116.
Malnory, 5, 25.
Mandonnet P., 309, 321, 329, 403, 408.
Mangenot E., 306.
Mansi J. D., IX, 12, 19, 27, 42, 91, 459.
Mariana J., 291.
Martène E. XIII, XIV, 19, 20, 21, 26, 50, 134.
Martène E. - Durand U., 494, 495.
Martigné Pr. de, O. M. Cap., 295, 419.
Medina G., 360.
Meister A., 280, 283.
Michelant, 489.
Monceaux P., 8.
Morin J., XIII, XIV, 3, 4, 5, 8, 22, 54, 55, 164, 314.
Morin G.,O.S.B., 109.
Neander, 242.
Paulus N., XI, 99, 177, 184, 277, 287, 296, 306, 309, 310, 342, 344, 348, 352, 354, 358, 407, 408, 419, 424, 435, 444, 494.
Pelster J., S. J., 138, 427.
Pelzer A., 427.
Perrone J., 394.
Petau D., S. J., 3, 7.
Petit J., 98, 182, 191.
Pez B., 143.
Pfleger L., 407.
Pitra, 98, 287.
Pohle J., XVII, 8, 56, 314.
Portalié E., 122, 266.
Protois, 138, 143.
Rauschen G., 3, 4, 6, 9, 314.
Reinel J. M., 143.
Repič H., 451.
Rettberg, 143.
Röhricht R., 287.
Rollfs E., 7.
Rutten W., 261.
Saltet L., 147, 199.
Sassen J. H., 306.
Scheeben M. J. - Atzberger L., XVI.
Schmitz H. J., 15, 16, 17, 21, 22, 25, 27.
Schmoll P., O. F. M., 90, 103, 105, 109, 117, 129, 145, 240, 261, 277, 310.
Schnitzer, XVI.
Schoenbach A., 280.
Schulte Fr., 88, 124, 199, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 219, 220, 231, 232, 331, 335, 336, 340, 341, 348, 434, 440, 451, 455, 456.
Seeberg R., 8.
Singer H., 88, 207, 208, 209, 210, 211, 219, 220.
Smeets E., 300.
Steitz G., XII, 3.
Stornajalo C., 105.
Strake J., 276, 278.
Strange J., 280, 363.
Streber, 291.
Stuffler J., S. J., 6, 8.
Stutz U., 198.
Teetaert A., O. M. Cap., 312,voir Amédée de Zedelghem.
Thaner Fr., 77, 122, 207.
Theiner A., 231.
Tixeront J., 8.
Turmel J., 202.
Vacandard E., VIII, X, XI, XVI, 3, 4, 5, 6, 8, 19, 55, 60, 129, 202.
Vacant A., 53, 56, 90, 95, 97, 103, 261, 384.
Valois N., 292.
Vernet F., 124, 157, 292.
Vigouroux F., 105, 106.
Villien A., 339.
Wailly N. de, 493.
Walter J. de, 147.
Wattenbach W., 44, 46, 432.
Wasserschleben F.,15, 19, 23, 26.
Werner K., 266.
Wernz Fr., S. J., XVI.
Wilda W. E., 13.
Ziesché, 292.

Opus quod inscribitur : *La Confession aux laïques dans l'Église latine, depuis le VIII^e^ jusqu'au XIV^e^ siècle,* auctore AMEDAEO TEETAERT, O. M. Cap. ex auctoritate Illustrissimi ac Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, 12a Junii, 1926.

P. LADEUZE,
Rect. Univ.

IMPRIMATUR

Lovanii, 12a Junii, 1926.

P CHRYSOSTOMUS A CALMPTHOUT,
Ord. Cap. Prov. Belg. Min. Prov.

Universitas catholica Lovaniensis.

Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum

—

SERIES PRIOR

1. A. Kempeneers. *De Romani Pontificis primatu eiusque attributis*, 1841.
2. H. J. Feye. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. De Blieck. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. Houwen. *De parochorum statu*, 1848.
4. N. J. Laforêt. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. Ph. Van den Broeck. *De theophaniis sub Vetere Testamento*, 1851.
7. A. Heuser. *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
8. F. J. Gadot. *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*, 1857.
9. Th. J. Lamy. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo ; Ioannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Iacobi Edesseni resolutiones canonicae syriace cum versione latina*, 1859.
10. A. J. Liagre, *Interpretatio epistolae catholicae S. Iacobi*, 1860.
11. A. C. M. Van Gameren. *De oratoriis publicis et privatis*, 1861
12. E. H. J. Reussens. *Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, P. M.*, 1862.
13. F. J. Moulart. *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. Henry. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. De Robiano, *De iure Ecclesiae in universitates studiorum*, 1864.
16. A. J. J. Haine. *De hyperdulia eiusque fundamento*, 1864.
17. A. B. Van der moeren. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. Demaret. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.
19. J. B. Abbeloos. *De vita et scriptis sancti Iacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.
20. A. Van Weddingen. *De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore*, 1689.
21. J. L. J. Liagre. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.

22. H. J. L. Hermes, *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. Pouan. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. Lambrecht. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. Muller. *De placito regio*, 1877.
26. J. Thys. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. Fink. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. De Brouwer. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. Waffelaert. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. Lesquoy, *De regimine ecclesiastico iuxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. Forget. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
32. J. E. Hizette. *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. Mannens. *Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. Lucas. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. Cambier. *De divina institutione confessionis sacramentalis*,1884.
36. F. C. Ceulemans. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. Crets. *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.
38. A. Van Hoonacker. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. Hebbelynck. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. Bauduin. *De consuetudine in iure ecclesiastico*, 1888.
41. M. Lecler. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. Mierts. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. Auger. *De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J. B. Chabot. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. Scheys. *De iure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. Knoch. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. Poels. *De historia sanctuarii arcae foederis*, 1897.
48. P. Ladeuze. *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. Camerlynck. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. Michiels. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. Van Hove, *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liége sous Érard de la Marck*, 1900.
52. G. Voisin. *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. Coppieters. *De historia textus Actuum Apostolorum*, 1902.
54. E. Van Roey. *De iusto auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. Claeys Boùùaert. *De canonica cleri saecularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA.

1. C. Van Crombrugghe. *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 1905.
2. Th. Van Oppenraaij. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.
3. É. Tobac. *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.

4. J. Lebon. *Le Monophysisme sévérien*, 1909.
5. G. Kisselstein. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
7. P. Ricard. *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*, 1914.
6. P. Van Cauwenbergh. *Etude sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcédoine* (451) *jusqu'à l'invasion arabe* (640), 1914.
8. H. Lamiroy. *De essentia ss. Missae sacrificii*, 1919.
9. A. De Meyer. *Les premières controverses Jansénistes en France* (1640-1649), 1919.
10. E. Broeckx. *Le catharisme*, 1916.
11. R. Koerperich. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques*, 1922.
12. R. Draguet. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, 1924.
13. R. G. Bandas. *The Master-Idea of Saint-Paul's Epistles, or the Redemption*, 1925.
14. J. Brys. *De Dispensatione in Iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*, 1925.
15. J. Coppens. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, 1925.
16. M. Piette. *La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante*, 1925.
17. A. Teetaert. *La Confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e^ jusqu'au XIV^e^ siècle.*

DATE DUE

APR 2 8 2000

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

5574

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709